

Supplément 3

Le sacrifice humain en Grèce ancienne

Pierre BONNECHERE



Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique
Athènes–Liège
1994

Le sacrifice humain en Grèce ancienne

Pierre Bonnechere

DOI : 10.4000/books.pulg.1031
Éditeur : Presses universitaires de Liège
Année d'édition : 1994
Date de mise en ligne : 17 juin 2013
Collection : Kernos suppléments
ISBN électronique : 9782821828933



http://books.openedition.org

Édition imprimée
Nombre de pages : 423

Référence électronique
BONNECHERE, Pierre. *Le sacrifice humain en Grèce ancienne.* Nouvelle édition [en ligne]. Liége : Presses universitaires de Liège, 1994 (généré le 03 mai 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/pulg/1031>. ISBN : 9782821828933. DOI : 10.4000/books.pulg.1031.

Si la Grèce ancienne semble ne jamais s'être adonnée à la pratique d'immolations humaines, elle nous a légué une quantité paradoxalement élevée de mythes de sacrifice humain, rattachés à un nombre d'institutions socio-religieuses, qui vont des boucs émissaires aux usages de la guerre et aux cultes de presque toutes les divinités, locaux ou panhelléniques.
Ce paradoxe peut être résolu en dépassant l'idée d'un progrès moral conduisant à l'abolition progressive de la barbarie des temps premiers, pour considérer le rôle tenu par le concept de sacrifice humain dans la société grecque : symbole de mort dans les rituels initiatiques et de renversement dans les cérémonies d'inversion, ce concept est d'abord une exagération mythique qui en fait la contre-valeur par excellence du système normatif hellénique.
En ce sens, il joue dans la vie quotidienne des Grecs un rôle aussi important que peu soupçonné. À la fin du Ve siècle, il deviendra, dans la mentalité grecque gagnée aux valeurs patriotiques, l'illustration de l'abnégation idéale en faveur de la polis.

SOMMAIRE

Introduction

SACRIFICE HUMAIN
Décapité pour Kali
Un enfant de 12 ans a été décapité le 3 octobre dernier dans le nord de l'Inde, en Himachal Pradesh, pour être sacrifié à la déesse Kali. Le bourreau de l'enfant, Vijendra Singh, a été appréhendé et inculpé d'homicide dans l'État d'Himachal Pradesh. L'enfant, d'après la police, avait disparu du domicile de ses parents le 30 septembre. Son corps sans tête avait été retrouvé le 4 octobre dans le temple de la déesse près de la ville de Chopal (*AFP*).
Le Soir, 10 octobre 1990, p. 20.

1 L'HOMME a toujours éprouvé, face au sacrifice humain, comme une sorte de fascination où l'horreur se mêle au sentiment du mystère et où le sublime confine au démoniaque. Et si de tout temps sa conscience a tenté de réduire à néant cette attraction étrange, jamais l'immolation d'êtres humains n'a cessé d'alimenter ses fantasmes d'*Homo Sapiens Sapiens.*

2 Car le sacrifice humain surgit un peu partout dans la littérature gréco-romaine et dans les saintes écritures, il hante la pensée occidentale, à l'image du sacrifice d'Isaac qu'ont illustré les artistes de toutes nations[1] ; il rôde autour des affaires de sorcellerie médiévale, se tapit à l'ombre de la mentalité analogique moderne et se cache derrière le fanatisme religieux de toute nature, qu'il soit hindou, musulman, japonais, voire chrétien dans l'Antiquité tardive[2]. Les légendes d'immolations humaines connurent un succès ininterrompu dans les histoires désignées sous l'appellation un peu émoussée de contes de fées, et elles brillèrent d'un nouvel éclat avec le renouveau de l'Antiquité qu'inaugura la Renaissance : Ucello put représenter un saint Georges qui terrassait un dragon pour délivrer une princesse, thème qui s'inspirait directement des figurations anciennes de Persée secourant Andromède. Racine put écrire une *Iphigénie* en 1674 et Gluck, un siècle plus tard, composer deux opéras intitulés *Iphigénie en Aulide* (1774) et *Iphigénie en Tauride* (1779). Mozart, à la même époque, mit en scène et en musique la tragédie d'Idoménée, ce roi de Crète qui fit imprudemment le vœu de sacrifier à Poséidon le premier homme qu'il rencontrerait, et qui rencontra son propre fils. Goethe n'allait pas échapper à cette

fascination, dans son *Iphigénie* (1787), très classique encore, pas plus que Gustave Flaubert, dans *Salammbô* (1862), ou que Jules Verne dans *Cinq semaines en ballon* ou dans *Le tour du monde en quatre-vingts jours*[3].

3 Le XXe siècle ne répugne pas davantage à recourir à cette image ambiguë du sacrifice humain. Qu'il s'agisse d'illustrer le fondement du système marxiste-léniniste[4], de stigmatiser les manques de la religion chrétienne[5], d'introduire dans une nouvelle un élément d'exotisme bienvenu[6], d'exagérer le dévouement conjugal dans un mariage sans amour[7], de mêler les sombres machinations des successeurs des Templiers à l'histoire universelle et contemporaine[8], ou même de planter le décor d'une bande dessinée[9], l'effet désiré de surprise est toujours obtenu. À vrai dire, il n'est d'époque qui n'ait alimenté cette chimère de l'esprit humain : les inscriptions gravées sur les monuments aux morts de la Grande Guerre s'y rapportent souvent, et *Les Croix de Bois* de Roland Dorgelès[10] ou le *Carnet de route* du sous-lieutenant Raoul Snoeck illustrent cet aspect intemporel du sacrifice volontaire pour le sol de la Mère-Patrie[11]. De même, on ne peut être qu'étonné de la permanence latente du motif dans la littérature, la peinture[12] et la musique : le thème, aussi surprenant que cela puisse paraître dans une société qui a cessé de recourir au sacrifice depuis plus de quinze siècles, n'est donc nullement dépourvu d'actualité.

4 Cependant l'évocation de sacrifices humains dans la civilisation de la Grèce ancienne tient un peu, selon les schémas de pensée qui nous sont propres, de la contradiction : autant la Grèce en effet reste associée quelque part à l'idée d'un miracle, autant ce genre de sacrifice s'intègre parmi les rites les plus infâmes qu'ait jamais pratiqués notre brillante espèce. Et alors que, pour les grandes civilisations dont l'essor a marqué l'avènement de l'humanité actuelle, l'immolation d'êtres humains a été acceptée avec résignation, avec aussi ce sentiment supérieur d'avoir, dans notre extraordinaire culture, dépassé ce stade où subsistent encore quelques traces de barbarie[13], les sacrifices humains de l'Antiquité gréco-romaine ne sont que rarement évoqués[14]. Une phrase bien construite, extraite du célèbre ouvrage de vulgarisation de René Grousset, *Bilan de l'Histoire*[15], permettra de s'en convaincre :

> « Quant aux sacrifices humains, autre legs de l'humanité primitive, on les retrouvera aussi au berceau de nos plus brillantes civilisations, dans les premières tombes d'Our, dans les premières sépultures chinoises de Nganyang, pour ne pas parler des immolations collectives de captifs sur les autels de tous les dieux assyriens ou aztèques, scythes ou polynésiens, négro-africains ou germaniques. »

5 L'auteur, qui peu après renchérit sur la cruauté de Çivah, ne souffle mot du sacrifice d'Iphigénie ou de l'ensevelissement de captifs vivants sur le *forum,* aux heures sombres de la seconde guerre punique, épisodes pourtant familiers aux lecteurs d'Euripide et de Tite-Live[16]. Il est exact qu'Euripide est rarement au programme de l'enseignement secondaire, mais s'il le devenait, la pièce des *Bacchantes* serait certainement délaissée au profit de l' *Hippolyte.* Faudrait-il également imputer au seul hasard que l'épisode du *forum* ne soit jamais intégré dans les morceaux choisis de Tite-Live, ou que les tragédies étudiées de Racine soient essentiellement *Britannicus* et *Andromaque,* plutôt qu'*Iphigénie ?*

***

6 TROP EMPRESSÉS d'emboîter le pas aux Anciens eux-mêmes, les modernes se sont souvent bornés à déclarer que le sacrifice humain était étranger à l'Hellade[17]. Le traitement global auquel ils l'ont généralement soumis en ne lui consacrant qu'une demi-page voire le fond

d'une note, à partir d'un exemple rencontré çà ou là, apparaît comme une dérobade en même temps qu'un aveu d'ignorance[18]. Ces attestations n'avaient qu'un défaut, celui de concerner la Grèce miraculée, et les savants ne s'y sont guère attardés, dans un contraste flagrant avec ce qu'ils ont osé dire des Phéniciens, universellement réputés en ces sinistres matières, en grande partie sans doute parce que les historiens, et les écrivains comme Gustave Flaubert, se sont laissé abuser par ce qu'en dirent les Grecs puis les Romains[19]. Ce faisant, ils ont abondamment péché par omission dans les histoires de la société et de la religion de la Grèce ancienne ; qu'il me suffise, au seuil de cette enquête, d'invoquer les dizaines de cas attestés par la littérature et dans l'iconographie, auxquels s'ajouteront les affirmations de plusieurs archéologues qui prétendent avoir découvert lors de leurs fouilles les traces matérielles d'immolations humaines.

7 En ce qui concerne le monde hellénique, le malaise est grand : confrontés à des témoignages qu'ils ne peuvent rejeter tant il en existe[20], les historiens affichent un sentiment qui oscille entre contrariété et incrédulité[21], entre curiosité intéressée et résignation[22]. Jane Harrison pouvait déclarer, en 1925, qu'en Grèce la limite entre sacrifice humain et sacrifice animal n'était pas clairement définie[23], et Cook prétendre qu'une monnaie, qui figurait une ménade avec un enfant dans une main et une épée dans l'autre, pouvait être alléguée pour supposer l'existence de sacrifices d'enfants dans le culte de Dionysos à Sicyone[24]. On a avancé aussi, en 1980, que les sacrifices humains en Méditerranée, originaires de Crète, étaient passés chez les Phéniciens, lesquels, lors de leur expansion à l'ouest, les auraient introduits en Grèce[25]. D'autres avaient même tenté d'innocenter les Grecs en supposant l'importation phénicienne d'une coutume si barbare, sans s'interroger outre mesure sur les conclusions auxquelles conduisait cette théorie, puisque les Grecs, purs à l'origine, auraient été assez sots pour importer cette sombre pratique sacrificielle[26]. Cette thèse surprenante a connu il y a peu de nouveaux développements, il est vrai beaucoup moins globalisants[27].

8 Seule étude d'ensemble, l'ouvrage de Friedrich Schwenn, *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern,* paru à Giessen en 1915 dans les *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten,* se plaçait dans la grande tradition historique allemande. Une érudition sûre, étayée d'une large culture et d'une méthode stricte, guidait la pensée d'un auteur dont la profonde honnêteté se traduisit, alors que la page de garde du volume était réservée à l'avis mortuaire d'un des éditeurs tombé au front, par de fréquentes et positives références à des historiens qui se battaient dans l'autre camp. La solidité de ce travail, qui servit de base à l'article *Menschenopfer* de la *Realencyclopädie,* explique qu'il soit demeuré sans complément notoire jusqu'en 1981, quand Albert Henrichs publia, dans les *Entretiens Hardt* consacrés au sacrifice dans l'Antiquité, trois études sur le sacrifice humain : il aura donc fallu plus de soixante années pour qu'un auteur de renom ose s'attaquer de front au problème[28].

9 Depuis Schwenn, quelques sources importantes ont bien sûr été découvertes, mais surtout la science historique a évolué. L'histoire des religions en particulier, entraînée au début du siècle par l'École de Cambridge, s'est véritablement métamorphosée, tant en ce qui concerne la méthode que les horizons radicalement élargis. De nouvelles théories, de nouvelles conceptions ont vu le jour. Celles du début du siècle ont continué d'évoluer, de s'enrichir, et ont été approfondies et unifiées par les études d'un Martin Nilsson. Mais, alors que dans sa *Geschichte der griechischen Religion* le savant suédois établissait la somme des connaissances sur la religion grecque, se développaient en France sous l'impulsion de Henri Jeanmaire et de Louis Gernet et en Suisse sous celle de Karl Meuli, de nouvelles

perspectives construites sur les acquis de Nilsson en même temps qu'elles les dépassaient allègrement : les théories volontiers sociologiques du groupe de Jean-Pierre Vernant, et les thèses progressistes de Walter Burkert, qui s'appuient sur les recherches préhistoriques, ethnologiques, ethologiques voire zoologiques, ont largement contribué au renouvellement fondamental de la discipline[29].

***

10 RECONSIDÉRER le sacrifice humain grec était donc une nécessité, tâche à laquelle s'attela en 1986 l'américain Dennis Hughes, dans une thèse défendue à l'*Ohio State University* et au titre prometteur : *Human Sacrifice in Ancient Greece. The Literary and Archaeological Evidence,* dont je n'ai eu connaissance que trois années plus tard et qui fut publiée en 1991. Le travail de Friedrich Schwenn ne conservait désormais plus qu'un intérêt historiographique, mais toute la lumière n'était pas faite pour autant sur la question.

11 Le problème du sacrifice humain peut être abordé de différentes manières.

12 La première considère les témoignages dans une optique principale, voire unique, qui a pour but de déceler l'historicité ou la fiction des sacrifices humains. En conséquence, chaque source est interrogée dans l'espoir de répondre à cette question : le sacrifice humain, tel qu'il est présenté par tel ou tel auteur, a-t-il été ou non véritablement accompli ? Chaque attestation est analysée en détail et, si nécessaire, mise en relation avec d'autres attestations jugées proches ou complémentaires, tandis que l'ensemble des analyses, ponctuées chacune d'une conclusion, donne lieu à l'induction d'une réponse globale. Il s'agit d'une façon de procéder qui a l'avantage de demeurer proche des sources et par là de limiter les dangers d'hypothèses trop fracassantes.

13 C'est à cette option méthodologique qu'a souscrit Dennis Hughes[30]. Cependant, dans le domaine hellénique, celle-ci est difficile à mettre en œuvre, parce que nous ne disposons d'aucune description visuelle, ni même d'aucun témoignage qui soit par lui-même digne de confiance, issu de la plume d'un Thucydide ou d'un Polybe. On reconnaîtra par exemple l'honnêteté et le sérieux de Plutarque, mais que penser lorsque celui-ci est seul à signaler la lapidation (rituelle ?) de prisonniers messéniens sur la tombe du stratège achéen Philopoemen en 183 avant notre ère ? Peut-on là aussi lui faire confiance, ou faut-il au contraire souligner qu'étonnamment Tite-Live, qui résume Polybe, lequel avait participé aux funérailles en question, n'ait rien dit de cet événement particulier ?

14 De la sorte, si cette méthode a l'avantage incontesté de rester proche des sources, elle me semble condamnée à déboucher, la plupart du temps, sur des conclusions qui risquent d'être trop intuitives, liées au crédit différent que chacun jugera pouvoir assigner à de mêmes témoignages ; ces conclusions mèneront souvent à la négation du phénomène en Grèce, d'une manière qui n'est pas toujours étrangère au τόπος du miracle grec que nous venons d'évoquer.

15 Il serait injuste et injustifié cependant de faire le procès de Dennis Hughes pour un livre dont j'ai ailleurs rendu compte de la qualité et dont j'ai pu tirer quantité d'enseignements utiles. L'auteur toutefois restait lui-même conscient des inconvénients de sa démarche, et bien que la plupart des chapitres de la première version de son travail aient été refondus et approfondis en vue de l'édition, je pense ne pas trahir la pensée de mon prédécesseur en rappelant une phrase de la conclusion de sa thèse dactylographiée, abandonnée lors de la publication de 1991 : *« My examination of the archaeological and literary evidence may seem*

to some readers far too skeptical and severe. But I have, far and large, presented the case against the practice of human sacrifice among the Greeks ; it still remains for another to argue the case for. »

16 La citation résume sans doute les limites de cette méthode qui en outre, si elle conduit à la négation de la pratique du sacrifice humain en Grèce, n'accorde en revanche que peu d'attention à un problème important qui en découle directement : pourquoi en Grèce existe-t-il une disparité aussi tranchée entre l'absence du sacrifice humain dans le rite et sa véritable prolifération dans les mythes ? A cette question, Dennis Hughes répond par un recours assez systématique au concept générique d'étiologie : il n'a, ce faisant, que reculé le problème, car il faut encore mettre en lumière les raisons qui poussaient les Grecs à faire sans cesse appel, plutôt qu'à d'autres explications, à l'étiologie du sacrifice humain pour éclairer certaines de leurs particularités cultuelles. Il est dommage, à ce propos, que Hughes n'ait pas tiré parti des remarques lumineuses qu'il introduit souvent dans son travail, en matière d'initiation par exemple.

17 Si cette première conception du problème pèche un peu par manque de recul, la seconde, celle que je suivrai, s'expose aux critiques par un excès d'ambition. Elle considère que l'historicité des sacrifices humains n'est qu'une part du problème, et qu'il n'est permis d'aborder cet aspect, — s'il s'avère encore nécessaire de l'aborder,— qu'en fin de parcours, après avoir tenté de circonscrire le rôle que les Grecs conféraient au sacrifice humain, que ce fût dans la réalité ou dans le mythe. Cette démarche est donc basée sur cette idée que la détermination du sens, de la place et de la fonction du sacrifice humain dans la civilisation et la pensée grecques est un des éléments essentiels pour pouvoir accepter ou refuser l'existence réelle, en Grèce, d'immolations humaines. La méthode est dangereuse en raison du grand nombre de paramètres à prendre en considération, car elle privilégie l'étude de chaque cas dans toutes ses composantes — et jugeons de la difficulté en imaginant la complexité du sacrifice aulidien d'Iphigénie —, pour tenter de les rapprocher chacune d'autres caractéristiques de la civilisation ancienne susceptibles de leur conférer un maximum de sens. C'est ce chemin pénible, plein de détours fastidieux, que nous emprunterons dans les pages qui viennent, en essayant d'éviter les embûches dont il est parsemé et avec la certitude de ne pas toujours y parvenir[31]. En somme, Hughes a mis l'accent sur le problème de l'historicité, nous le placerons sur la quête du sens : nos chemins se croiseront à plus d'une reprise, mais toute la question est de savoir s'ils aboutiront de la même manière.

18 Une troisième voie d'accès, qui pourrait apparaître comme un complément aux deux précédentes, procéderait selon un comparatisme raisonné de façon à repérer, autant que faire se peut, les recoupements fondamentaux entre les sacrifices humains de diverses civilisations, et à établir certaines constantes psychologiques et ethnologiques du comportement de l'*homo religiosus.* J'appelle de tous mes vœux l'application d'une telle méthode phénoménologique, mais il est trop tôt pour la mettre en pratique. Soulignons en effet que l'existence et la signification des sacrifices humains signalés dans chaque civilisation sont loin d'être établies avec certitude, — à l'exception peut-être de certaines cultures amérindiennes,— et que les travaux spécialisés qui l'affirment sont souvent dépendants des théories qui avaient cours au début de ce siècle, lesquelles proclamaient comme assurée la pratique quasi universelle du sacrifice humain sans que personne n'ait jamais pris la peine de fournir à cette assertion des preuves irréfutables[32]. Le matériau qui servirait de base aux comparaisons et à l'étude du sacrifice humain en tant que

phénomène religieux global n'est donc pas actuellement de qualité suffisante, et risquerait d'engendrer des conclusions aussi erronées que dangereuses.

***

19 IL PARAÎTRAIT tentant de définir la position qu'occupait le sacrifice humain dans une hypothétique théorie générale du sacrifice, mais je n'ai ni l'intention ni la prétention de me lancer dans l'étude des théories qui concernent l'origine, et donc la nature du sacrifice grec[33]. Je signalerai simplement mes affinités avec la pensée de Karl Meuli, que Walter Burkert ne cesse de préciser et d'approfondir[34], et qui ferait descendre le sacrifice dit olympien de la mise à mort des animaux lors des chasses du paléolithique et des transformations que celles-ci subirent au néolithique. Il va de soi que, dans une telle théorie évolutive, il n'y a guère de place pour le sacrifice humain qui, s'il a existé, sera confiné dans une situation plus ou moins marginale, et en aucun cas ne pourrait être considéré comme originel, c'est-à-dire en tant qu'étape antérieure, dans l'évolution sacrificielle, à l'immolation d'animaux. Ceci étant dit, la place première sera accordée aux sources anciennes, afin de ne pas s'enfermer dans le canevas, attirant mais contraignant, de telles conceptions intellectuelles. De même, nous devrons nous défaire de cette idée, bien enracinée mais sans fondement scientifique, d'un progrès moral jalonnant le cours de l'histoire, et conduisant des époques anciennes, marquées du sceau de la barbarie et susceptibles de s'adonner au sacrifice humain, aux époques classiques désormais débarrassées des tares primitives.

20 Il me reste à définir enfin, avec précision, le sens que je confère à l'appellation de « sacrifice humain », dans la mesure où les historiens de la religion, comme Angelo Brelich, se plaisent à distinguer en effet meurtre rituel et sacrifice humain[35] :

> *« we retain here the distinction, already proposed by several authors (Crawley, Schwenn, Henninger etc.) between properly called human sacrifices— those offered to some superhuman recipient—and other rites wich may require the killing of human beings without belonging to the cult of superhuman beings. The value of this distinction goes well beyond the purely terminological plane. »*

21 En dépit de qualités certaines, cette distinction me semble à la base de problèmes difficilement solubles : comment s'assurer que, lors des meurtres rituels, les participants n'aient pas été amenés à ressentir une présence divine ou démoniaque, diffuse mais en tout cas supra-humaine, qui aurait transformé, imperceptiblement pour nous, ces meurtres rituels en sacrifices humains ? Comment s'assurer que, dans certains témoignages, la présence d'une divinité ne se soit pas imposée dans le rituel primitif ou n'en ait pas disparu avec le temps ? Rien n'exclut, en principe, qu'un sacrifice humain ne sombre dans la sphère des meurtres rituels, et vice-versa. Cette mobilité potentielle des termes et des réalités s'aggrave encore lorsqu'il s'agit de déterminer si la distinction proposée doit s'effectuer sur le plan des conceptions actuelles ou sur le plan de la mentalité des peuples étudiés. Prenons par exemple le cas des boucs émissaires, et plaçons-nous du côté de ceux qui prétendent que les φαρμακοί étaient effectivement mis à mort lors des Thargélies athéniennes : les uns diront qu'il s'agit d'un meurtre rituel par excellence, les autres diront que les Thargélies étaient dédiées à Artémis et Apollon et que, d'une certaine façon, l'offrande leur était en partie destinée, tandis que certains affirmeront que les Grecs concevaient certainement la mise à mort comme un sacrifice à ces divinités. C'est pourquoi il m'apparaît moins discutable d'appeler sacrifice humain

toute mise à mort rituelle d'êtres humains[36], et de réserver à plus tard, éventuellement, la classification des cas de sacrifices humains grecs selon cette distinction théorique.

22 Quoiqu'il soit préférable, d'un point de vue méthodologique, d'établir dès l'introduction certaines distinctions typologiques strictes entre les cas étudiés, ce préalable me semble peu heureux en ce qui concerne les sacrifices humains grecs : on pourrait bien sûr les classer selon qu'ils sont offerts à des divinités olympiennes ou chthoniennes, selon qu'ils sont accomplis dans un but d'expiation ou de propitiation, selon qu'ils sont volontaires ou non, selon le type de victime, selon le moment des cérémonies,... De telles typologies cependant sont dangereuses, car sous des dehors parfois différents, la majorité des cas de sacrifice humain pourraient fonctionner selon un schéma similaire ; si tout semble opposer le sacrifice d'un adolescent abandonné à un dragon qui dévore les habitants et l'immolation d'Iphigénie à l'olympienne Artémis à cause de la vantardise d'Agamemnon, l'opposition peut être réduite à néant : Artémis est olympienne, mais assimilée et parfois identifiée à Hécate, qui passe pour très chthonienne ; le sacrifice d'Iphigénie présente de nombreux caractères infernaux, au même titre que l'abandon à un monstre qui habite dans une caverne, dans le sein même de la Terre ; les victimes sont certes de sexe différent, mais elles appartiennent à la catégorie sociale des jeunes en passe de devenir adultes... Je pense donc qu'a *priori,* il est préférable d'analyser d'abord les textes, et de les rapprocher les uns des autres, plutôt que de tenter à tout prix de plier les témoignages à nos catégories intellectuelles, particulièrement inaptes à rendre compte de la fluidité du sentiment religieux des Grecs. De telles distinctions typologiques ne pourraient donc être tentées qu'en conclusion de ce travail. De même, on me pardonnera de ne pas aborder l'épineuse question des rapports entre mythe et rite, depuis toujours objet d'abondantes controverses. Qu'il me suffise de dire qu'un mythe est une histoire sacrée, en relation souvent avec le rite qui est un acte sacré, sans qu'aucune des deux réalités soit nécessairement assujettie à la seconde : mythe et rite possèdent leurs facultés d'expression propres, sont rattachés souvent à un même événement, mais évoluent chacun dans la sphère qui leur est particulière[37].

23 Le cadre chronologique m'a été imposé par les sources et la philosophie même de cette thèse : il eût été injustifiable de se couper des plus loquaces des témoins que sont Plutarque et Pausanias, voire Tzetzès, eux-mêmes lecteurs assidus de leurs prédécesseurs, sous prétexte qu'ils ont écrit lors des périodes post-classiques. De plus, leurs témoignages sont irremplaçables pour se faire une idée des valeurs que les Grecs conféraient au sacrifice humain. Enfin, se limiter à certaines époques serait déjà, à certains égards, une interprétation qui supposerait une évolution historique du sacrifice humain, laquelle n'est nullement assurée.

24 Dans la mesure du possible aussi, j'ai recherché les sources figurées qui ont trait au sacrifice humain, lesquelles ont été rassemblées dans un catalogue encore inédit car incomplet et surtout de peu d'intérêt, si ce n'est qu'il donne une idée de l'impact qu'avait pu avoir le thème des immolations humaines dans l'art gréco-romain : sur plus de mille représentations répertoriées, une trentaine seulement peuvent être valablement interrogées et celles-là seules ont été intégrées dans cette étude.

***

25 CE TRAVAIL se divise en trois grandes parties. La première aura pour difficile objet l'appréhension du sens du sacrifice humain dans les mythes ou au sein des complexes

mythico-cultuels, place importante étant accordée aux rituels dits initiatiques ainsi qu'au culte dionysiaque. Nous prendrons, comme point de départ, les cultes de Brauron et Munychie, dont les traditions rituelles et mythiques sont raisonnablement connues. Ces renseignements étant acquis, nous tenterons, dans la seconde partie, de percer certains secrets de la mentalité grecque, et de comprendre ce que pouvait représenter le sacrifice humain aux yeux des contemporains des Tragiques ou de Plutarque. Si nous avons la chance de parvenir à saisir, même partiellement, la signification profonde des rites et des mythes, et si nous arrivons de même à replacer le sacrifice humain dans l'échelle des valeurs helléniques, peut-être pourrons-nous, dans la troisième partie, revenir aux cas de sacrifice humain souvent présentés comme historiques, mais dont les témoignages ne permettent, comme nous l'avons dit, aucune conclusion solide, afin de porter sur ces derniers le jugement le plus circonstancié possible.

***

26 SI ELLE NE REVÊTAIT un caractère profondément insolite, l'étude du sacrifice humain grec n'aurait rien d'exaltant. Face à une réalité qui ne cesse de se dérober, l'enquête se perd rapidement en hypothèses et en raisonnements issus d'arguments de logique plutôt que de fond. Elle provoque cette désagréable impression d'évoluer en permanence sur un terrain miné par les *a priori* qui guettent et encombré de pièges créés souvent par l'imagination, fertile en théories brillantes. Les sources sont légion mais disparates, dispersées au hasard d'œuvres issues d'auteurs de nationalité, d'origine et de langue différentes et aux conceptions souvent divergentes voire opposées, des sources éparpillées au long d'un millénaire d'histoire aux innombrables mutations, si l'on exclut les prolongements byzantins. Ces témoignages, souvent dilués dans les allusions tardives, dont l'ampleur s'avère inversement proportionnelle à la crédibilité[38], relatent des faits qui se sont fondus avec les thèmes légendaires ou qui furent inventés de toutes pièces à diverses fins apologétiques, qui ont heurté la conscience des érudits antiques et jeté le trouble dans les esprits les plus tolérants. Cet éparpillement des textes dans le temps, associé à leurs différences de qualité, gêne considérablement l'historien : s'il a appris à différencier la valeur des témoins et de leurs écrits, et s'il tente de mettre en pratique de scrupuleuses règles de critique historique, ce dernier est souvent obligé de considérer de concert le texte homérique et la notice de la *Souda ;* mais sans cette concession, dont il sait le caractère insidieux, l'histoire ancienne n'existerait pas.

27 La bibliographie enfin est colossale, et le temps qui m'était imparti ne m'a pas permis d'approfondir chaque point comme je l'aurais désiré. De plus, par trois fois, il a fallu composer avec la publication de travaux intéressant une partie de mes recherches, et abandonner à leurs auteurs la paternité d'idées dont je me réjouis cependant de la proximité avec les miennes[39]. C'est donc un défi que cette thèse, et il valait la peine d'être relevé : au lecteur d'estimer si ce fut avec bonheur.

***

28 IL EST TEMPS enfin de confesser mes dettes à l'égard de tous ceux qui, à un moment ou un autre de l'élaboration de ce travail, m'ont fourni une aide appréciable et un soutien scientifique ou moral, au premier rang desquels MM. Jean-Marie Hannick et Tony Hackens, professeurs à l'Université Catholique de Louvain, le premier pour avoir en son

temps accepté le patronage de ce travail, le second pour m'avoir conservé sa sympathie en dépit de sa réticence aux thèses énoncées ci-après ; M. André Motte, Doyen de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège et savant philosophe, qui a bien voulu m'introduire au sein de sa dynamique équipe de recherches sur l'histoire de la religion grecque, et qui m'a de lui-même proposé de publier cette thèse dans la collection *Kernos*;M. Patrick Marchetti, professeur aux Facultés Notre-Dame de la Paix de Namur, que je n'ai rencontré qu'après l'achèvement de ce travail mais dont l'assistance et les encouragements furent déterminants ; la Fondation Universitaire de Belgique, dont l'aide financière fut essentielle pour la publication.

***

29 CE LIVRE est le remaniement d'une thèse de doctorat, présentée à la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université Catholique de Louvain, le 27 janvier 1992. Dans la mesure du possible, les publications postérieures à cette date ont été incorporées dans le corps du travail, les notes et la bibliographie. Les chapitres ont pour la plupart été remaniés et le plan même partiellement refondu, de façon à cerner le plus précisément possible le sujet tout en visant une facilité de consultation et de lecture. Les références citées en note ont été systématiquement abrégées afin de réduire les frais d'impression. D'aucuns me reprocheront la présentation touffue des notes, mais j'ai préféré rendre justice, sans aucune intention désobligeante, aux auteurs qui s'étaient exprimé avant moi sur les sujets abordés, même si je suis en divergence avec eux.

30 Bouvignies (Ath), décembre 1992.

31 Montréal, Centre d'Études Classiques, août 1993.

NOTES

1. Sur le sacrifice humain hébraïque : A. CAQUOT, *Religion d'Israël,* p. 404-406 ; T. CARUSO, *Sacrificio di Isacco,* p. 291-313, avec bibl. antérieure ; F. SARACINO, *Sacrificio di Mesha,* p. 405-423. Au Moyen Âge, l'importance accordée à l'exégèse de l'Ancien Testament implique l'interprétation des textes où il était question d'immolations humaines, tandis que les légendes antiques restaient présentes dans les esprits : on verra par exemple deux miniatures bourguignones, représentant l'une Agamem (n)on immolant sa fille « Effigenye » sur « l'isle d'Aulisde », face au temple de « Dyane » (Paris, Bibl. Nat., ms. fr. 22552, f° 227 v°), l'autre le roi Busiris sacrifiant les étrangers venus en Égypte (Bruxelles, Bibl. Albert Ier, ms. 9392, f° 65 v°), ou encore les manuscrits des époques carolingienne et gothique illustrés de la délivrance d'Andromède par Persée (K. PHILLIPS, *Perseus and Andromeda,* p. 1-23).

2. Le fanatisme japonais a fait l'objet d'une étude instructive de M. PINGET, *Mort volontaire au Japon.* Dans l'Antiquité tardive, les circoncellions, qui appartenaient à une branche extrémiste du donatisme, se laissaient embrocher lors des *iuvenalia* par les *iuvenes* païens qui y gagnaient une reconnaissance sociale : C. LEPELLEY, *Iuvenes et Circoncellions,* p. 261-271.

3. Paolo Ucello, *Saint Georges terrassant le dragon* (vers 1450), Londres, *National Gallery.* Dans *Cinq semaines en ballon,* en 1862 (chap. 22-23), Jules Verne parle d'un jeune missionnaire qui n'échappe à l'immolation que pour mourir quelques jours après son sauvetage, tandis que dans *Le tour du monde en quatre-vingts jours* (1873 ; chap. 12-13), Philéas Fogg et ses amis sauvent une Indienne du *suttee*, tradition qui voulait qu'une veuve suive son mari dans la mort, et soit incinérée avec celui-ci sur le même bûcher.

4. A. KOESTLER, *Le zéro et l'infini,* Paris, 1945 ; M. KUNDERA, *La valse aux adieux,* Paris, 1986.

5. P. LAGERKVIST, *La mort d'Ahasverus* (trad. M. GAY et G. de MAUTORT), Paris, 1984.

6. J.M.G. le CLÉZIO, *Déserts,* Paris, 1984.

7. F. MAURIAC, *Le baiser au lépreux,* Paris, 1922.

8. U. ECO, *Le pendule de Foucault* (trad. J.-N. SCHIFANO), Paris, 1990, chap. 8.

9. R. LELOUP, *Le matin du monde,* Charleroi, 1988 (Yoko Tsuno). Le thème a gagné même certains films à grande diffusion ; *King Kong :* E.B. SCHOEDSACK, M.C. COOPER, 1933 (sacrifice d'une vierge à Kong) ; *Conan le barbare :* J. MIUUS, 1981 (offrande de vierges à un serpent) ; *Conan le destructeur* : R. FLEISCHER, 1983 (cannibalisme rituel) ; *Le dragon du lac de feu :* M. ROBBINS, 1981 (offrande de vierges à un dragon) ; *Iphigénie :* M. CACOYANNIS, 1977, avec Irène Papas.

10. R. DORGELÈS, *Les croix de bois,* Paris, 1919.

11. *Dans les boues de l'Yser. Carnet de route du sous-lieutenant Raoul Snoeck,* Gand, s.d. Sur le « sacrifice » pour la Terre natale, on verra l'analyse très fine de E.H. KANTOROWICZ, *Mourir pour la Patrie,* Paris, 1984.

12. Deux exemples : Jean-Honoré Fragonard, avec trois tableaux intitulés *Coresus et Callirhoé* (Avant 1765 : Angers ; 1765 : Louvre et *Academia San Fernando,* Madrid) ; Eugène Delacroix, avec quatre tableaux figurant *Médée furieuse :* deux de 1838, Musée des Beaux-Arts de Lille ; deux de 1862, Louvre et Collection de Noailles).

13. Celtes : F. LEROUX, *Religion des Celtes, p.* 808-809. Chine : L. DUTRAIT, *Tombeau princier en Chine,* p. 33-39 ; M. KALTENMARK, *Religion de la Chine antique,* p. 943-945. Égypte : J.G. GRIFFITHS, *Human Sacrifices*, p. 409-423 ; J. YOYOTTE, *Héra d'Héliopolis*, p. 31-102. Étrurie : L. BONFANTE, *Human Sacrifice*, p. 531-540 ; A.J. PFIFFIG, *Religio etrusca,* p. 110-112. Germanie et Europe centrale : J. De VRIES, *Religion des Germains,* p. 775 ; H. JANKUHN, *Archäologische Beobachtungen,* p. 117-147 ; J. MARINGER, *Menschenopfer,* p. 1-112 ; D. WARD, *Threefold Death,* p. 123-142. Mexique : C. DUVERGER, *La fleur létale. Économie du sacrifice aztèque ;* FA. PETERSON, *Ancient Mexico,* p. 145-154 ; J. SOUSTELLE, *Vie quotidienne des Aztèques,* p. 161-171. Sumer : R. JESTIN, *Religion sumérienne,* p. 200-201 ...

14. L'intérêt porté au sacrifice humain à Rome a connu, ces dernières années, un réel renouveau : voir A.M. ECKSTEIN, *Human Sacrifice* (1982), p. 65-95 ; S. FARRON, *Aeneas'Human Sacrifice* (1985), p. 21-33 ; O. NICHOLSON, *Hercules at the Milvian Bridge* (1984), p. 133-142 ...

15. Paris, 1946, p. 4. Les quotidiens de tous les pays se plaisent également à souligner les pratiques sacrificielles et cannibales des populations « primitives » ; ainsi titrait en page 5, le 26 octobre 1990, le *Corriere delle Sera : « Sono stato a pranzo con i cannibali. I piccolo uomini [...] raccontano ai componenti della spedizione antropologica Ligabue un banchetto con nemici uccisi e cucinati [.. J ».* On notera la parution de deux livres récents sur le sacrifice humain, destinés au grand public et colportant toute une série d'affirmations stéréotypées et inexactes : N. DAVIES, *Human Sacrifice* et P. TIERNEY, *L'autel le plus haut.*

16. Sur l'épisode du *forum,* voir D. BRIQUEL, *Enterrés vivants,* p. 65-88 ; A. FRASCHETTI, *Sepolture rituali, p.* 51-115.

17. *« Human sacrifice is barbarie, not greek »* (G. MURRAY, *Rise,* p. 15).

18. Voir les remarques évasives de M.H. JAMESON (*Sacrifice and Ritual, p.* 975, au demeurant, excellent article) : les sacrifices humains sont soit le souvenir d'une antique réalité, soit le recours extrême dans le domaine de l'imagination symbolique. Beaucoup d'auteurs se contentent également de citer les sources anciennes, sans faire le départ entre mythe et réalité, comme si la

citation des légendes antiques tenait lieu d'explication : belle illustration chez H. BARDY (éd.), *Augustin, Cité de Dieu,* 18, p. 532-533, n. 2.

19. Sur les sacrifices humains puniques, quelques titres : A. CAQUOT, *Religion des Sémites occidentaux, p.* 334-335 ; G. CHARLES-PICARD, *Religion punique, p.* 43-49 ; A. CIASCA, *Sul'« tofet » di Mozia, p.* 11-15 ; P. DERCHAIN, *Sacrifices d'enfants, p.* 351-355 ; W. HUSS, *GeschicbtederKarthager, p.* 531-540 ; E. LIPIŃSKI, *Sacrifices d'enfants à Carthage,* p. 151-185 ; C. PICARD, *Sacrifices d'enfants à Carthage,* p. 18-27 ; S. RIBICHINI, *Morte e sacrificio divino, p.* 815-852 ; A. SIMONETTI, *Sacrifici umani,* p. 91-111 ; P. XELLA, *Sacrifici umani ad Ugarit ?,* p. 355-385 etc. Le sacrifice humain chez les Phéniciens est actuellement l'objet d'une polémique : voir M. GRAS, P. ROUILLARD, J. TEIXIDOR, *L'univers phénicien,* p. 170-197 ; S. RIBICHINI, *Beliefs and Religious Life,* p. 120-123.

20. J.G FRAZER ([éd.], *Apollodorus. The Library,* 2, p. 118-119, n. 1), puis H.W. PARKE et D.E.W. Wormell *(Delphic Oracle,* 1, p. 296) estiment ainsi qu'un nombre si élevé d'attestations de sacrifices humains trahit l'existence réelle d'anciennes immolations. Cette idée se trouvait déjà chez W. WACHSMUTH, *Hellenische Altertumskunde* (18462), 2, p. 551 et a. MAURY, *Histoire des religions* (1859), 2, p. 101-107.

21. A. BRELICH, *Symbol* (1969), p. 195-207 ; W. BURKERT, *Greek Religion* (1985), p. 27, 31, 37, 59, 65, 83, 151, 193, 235, 248 ; A. HENRICHS, *Human Sacrifice* (1981), p. 195-242 ; D.D. HUGHES, *Human Sacrifice* (1991) ; S. REINACH, *Mythe de sacrifice* (1925), p. 137-152 ; *ID.,Observations* (1915), p. 6-11 etc. A. SCHNAPP-GOURBEILLON (*Funérailles de Patrocle,* p. 77-81) relève à juste titre que les modernes s'égarent dans « la quête d'une logique extérieure au champ culturel grec » quand ils parlent de survivance ancienne ou de rite étranger ; mais je pense qu'elle succombe elle-même à ce piège en déclarant trop promptement que le sacrifice humain est « historiquement inexistant en Grèce » (p. 81), suivant un *a priori* qui aussitôt porte atteinte à ce même « champ culturel ». Rien ne permet d'affirmer en effet que la société d'Athènes, indifférente à l'exposition des enfants qui nous scandalise tant, n'ait pas également accepté le sacrifice humain (sur les abandons d'enfants, qui débordent le cadre de ce travail, voir L.R.f. Germain, *Exposition,* p. 211-246 et P. CHUVIN, *Antiquité,* p. 30-38).

22. Voici, parmi bien d'autres, quelques exemples qui démontrent l'embarras des plus grands noms de notre discipline : J. BOUFFARTIGUE et M. PATILLON (éds), *Porphyre* (1979), 2, p. 209, n. 3 ; 210, n. 4 ; G. CAPDEVILLE, *Substitution de victimes* (1971), p. 283-323 ; JB. CARTER, *Masks of Ortheia* (1987), p. 380-382 ; R. CASTLEDEN, *Knossos Labyrinth* (1990), p. 122-123 ; J. CHADWICK, *What do we Know about Mycenaean Religion."* (1985), p. 200 ; P. CLEMENT, *New Evidence* (1934), p. 408-409 ; É. COCHE DE LA FERTÉ, *Penthée* (1980), p. 119 ; 150 ; 175 ; 182, n. 219 ; 191 ; 231 ; M. DELCOURT, *Grands sanctuaires* (1947), p. 14-16 ; L.R. FARNELL, *Hero Cults* (1921), p. 297-300 ; *ID., Ino-Leukothea* (1916), p. 42 ; R. FELSCH *ap.* P.M. WARREN, *Minoan Crete*(1981), p. 167 ; O. GIGON et h. LE BONNIEC, Art. *Menschenopfer* (1965), col. 1915-1916 ; R. GINOUVÈS, *Balaneutiké* (1962), p. 383, n. 13 ; R. GIRARD, *La violence et le sacré* (1972), p. 22-23 ; E. GJERSTAD, *Ages and Days* (1980), p. 44-45 ; W.K.C. GUTHRIE, *Greeks and their Gods* (1950), p. 296 ; J. HERBILLON, *Cultes de Patras* (1929), p. 46-48 ; G. HILL, *History of Cyprus* (1940), p. 64-66 ; W.W. HOW et J. WELLS, *Commentary* (1928), 2, p. 218-219 ; M. JOST, *Sanctuaires* (1985), p. 399 ; L. KAHIL, 4 (1979), p. 84 ; V. KARAGEORGHIS, *Necropolis of Salamis* (1967), 1, p. 121 ; M. MAASKANT-KLEIBRINK, *Stuff* (1989), p. 46-47 ; F.W.H. Myers, *Greek Oracles* (1913), p. 402-403 ; M.P. NILSSON, *GGR3* (1967), 1, p. 397-401 ; ID., *Mycenaean Origin* (1932), p. 134 ; E.A.M.E. O'CONNOR-VISSER, *Aspects of Human Sacrifice* (1987), p. 2-3 ; 211-230 ; A.C. PEARSON, Art. *Human Sacrifice (Greek)* (1914), p. 847-849 ; M. PLATNAUER, *Euripides* Iphigenia in Tauris (1938), p. 117-118 ; f. Robert, *Religion grecque* (1981), p. 30 ; H.J. Rose, *Bride of Hades* (1925), p. 242 ; YA. SAKELLARAKIS, 'Ανασκαφὴ ''Αρχανῶν (1979), p. 389-390 ; H. VERBRUGGEN, *Zeus crétois* (1981), p. 117 ; P.M. WARREN, *Minoan Crete* (1981), p. 162-165 ; M. YON, *« Zeus de Salamine »* (1980), p. 85-103 ; etc.

23. J.E. HARRISON, *Prolegomena,* p. 95 ; dans le même ordre d'idées, R. GIRARD *(La violence et le sacré,* p. 22-23) suppose qu'il n'existe aucune différence entre le sacrifice humain et le sacrifice animal.

Son but est de considérer les deux types de victimes sur un même plan, afin d'appréhender les critères selon lesquels s'effectue le choix de toute victime et afin de dégager un éventuel principe de sélection universel.

24. A.B. COOK, *Zeus*, 1, p. 674.

25. F. MARTELLI, *Sacrificio dei fanciulli,* p. 255-260, qui n'a pas indiqué les sources sur lesquelles il fonde son raisonnement.

26. Voir par exemple D. RAOUL-ROCHETTE, *Histoire,* 1, p. 73, et en particulier C. CLERMONT-GANNEAU, *Dieu Satrape,* p. 220-222 et V. BÉRARD, *Origine des cultes arcadiens,* p. 58-93 (déjà réfuté par S. REINACH , *Cultes,* 1, p. 16). La bibliographie ancienne est reprise chez F. SCHWENN (*Menschenopfer,* p. 14-16), qui le premier s'opposa fermement à cette opinion.

27. L'immolation de Ménécée dans les *Phéniciennes* d'Euripide serait inspirée de modèles puniques (R. REBUFFAT, *Sacrifice du fils de Créon,* p. 14-31 ; voir *infra,* p. 121-123). Les sacrifices humains relatés par Pausanias à propos du culte Spartiate d'Orthia seraient une importation phénicienne directe (*JB.* CARTER, *Masks of Ortheia,* p. 355-383 ; voir *infra*, p. 52-55).

28. *Human Sacrifice,* p. 195-235. L'article de A. BRELICH (*Symbol,* p. 195-207), paru en 1969, traitait également de sacrifice humain, mais son titre peu révélateur ne lui donna pas le retentissement qu'eut l'article de Henrichs, il est vrai préparé par les déclarations de Y. Sakellarakis à propos de la découverte « archéologique » d'un sacrifice humain à Arkhanes en 1979 (voir *infra,* p. 282).

29. Sur l'évolution de l'histoire des religions et de la religion grecque, voir : W. BURKERT, *Greek Religion,* p. 1-4 ; M. DESPLAND, *Seven Decades of Writing on Greek Religion,* p. 118-150 ; P. ELLINGER, *Vingt ans de recherches sur les mythes,* p. 7-29 ; J. WAARDENBURG, *Classical Approaches to the Study of Religion.*

30. *« The emphasis throughout is on the* actuality *of the human sacrifices » (Human Sacrifice,* p. x).

31. Je me conforme ainsi aux préceptes de J. RUDHARDT *(Comprendre la religion grecque,* p. 54), selon lesquels seule la considération du système complexe dans lequel chaque mythe s'intègre diminue les dangers de l'exégèse.

32. L'ouvrage de A.R.W. GREEN (*The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*) est à ce sujet révélateur : il m'a semblé que la pensée des premières décennies du siècle y était à peine modifiée. Les travaux repris à la note 19 sont susceptibles, pour beaucoup, d'appartenir à la même tendance. *Idem* pour S. BROWN, *Late Carthaginian Child Sacrifice.* Quelques exemples : E. ANATI, *Palestine,* p. 427 ; A. MORET, *Histoire de l'Orient,* 1, p. 179-180, 289 ; L.H. VINCENT, *Canaan,* p. 50-51 ; 196-201.

33. Sur le sacrifice grec, on se référera au volume des *Entretiens Hardt,* paru en 1981 et intitulé *Le sacrifice dans l'Antiquité :* la plupart des conceptions actuelles y sont développées par leurs auteurs et assorties d'intéressantes discussions. Il en ressort nettement une volonté d'échapper au piège d'une théorisation générale, même au niveau du sacrifice grec. Voir encore É. POULAT, *Entre tant de sacrifices,* p. 235-248.

34. K. MEULI, *Griechische Opferbräuche,* p. 185-288 ; W. BURKERT, *Greek Religion,* p. 55-59 ; *ID., Homo Necans,* p. 1-29 et surtout p. 1-12.

35. *Symbol,* p. 200, n. 7.

36. La manière la plus sûre de détecter le caractère sacrificiel d'un égorgement reste l'analyse du vocabulaire : θύω et σφάζω, ainsi que leurs composés, sont les verbes les plus fréquemment utilisés pour désigner la mort sacrificielle, tant animale qu'humaine. Je renvoie ici aux excellentes études sur ce sujet, en me promettant d'ailleurs d'approfondir un jour ces questions lexicologiques : J. CASABONA, *Recherches, passim ;* D.D. HUGHES, *Human Sacrifice,* p. 10—12 ; J. RUDHARDT, *Notions fondamentales,* p. 213-300.

37. Sur ces questions controversées, on verra les livres classiques de G.S. KIRK, *Myth,* et *Nature of Greek Myth.* On verra aussi *l'organon* de *Mentor, s.v. Mythe,* p. 252 et K. DOWDEN, *Uses,* p. 7. Je suis parfaitement conscient d'un certain flottement dans la terminologie utilisée par la suite, notamment en ce qui concerne la différenciation entre mythe et légende. Ce flottement

cependant tient au fait que, dans la plupart des cas, il est difficile de dire auquel des deux genres appartiennent les histoires rapportées par les sources, et souvent le choix entre les deux dépend de la vision de l'historien. Il est dû également à une volonté de varier le vocabulaire afin de rendre le texte plus accessible.

38. L'expression est de A. HENRICHS, *Human Sacrifice,* p. 197.

39. P. BRULÉ, *Fille d'Athènes* (1987) ; K. DOWDEN, *Death and the Maiden* (1989) et D.D. HUGHES, *Human Sacrifice* (1991).

Première partie. Le sacrifice humain grec dans le mythe et dans le rite

Chapitre I. Sacrifice humain et rites d'initiation à l'âge adulte

« — Ô ! Si seulement Sarastro pouvait t'exposer le pourquoi de ses actes !
— Ce pourquoi n'est que trop clair ! Le ravisseur n'a-t-il pas sans pitié arraché Pamina des bras de sa mère ?
— [...]
— Où est-elle, celle qu'il nous a enlevée ? L'a-t-on peut-être déjà sacrifiée ? »
E. SCHIKANEDER et W.A. MOZART, *La flûte enchantée,* Acte 1, final.

1 L'ACCESSION de la jeunesse à la société des adultes a revêtu, depuis les temps immémoriaux, une importance vitale au sein de chaque civilisation ancienne. La ritualisation de ce passage s'est d'ailleurs maintenue intacte, jusque dans l'entre-deux-guerres, en maintes régions moins favorisées du globe où la religion chrétienne n'avait pu s'implanter, non plus que la modernité. De nos jours encore de nombreuses cultures, dites primitives, continuent d'y recourir comme par le passé.

2 Dans les sociétés riveraines de l'ancienne Méditerranée, d'abondantes ritualisations de ce type se développèrent à l'intérieur du cadre social, civique et religieux, puis s'y transformèrent jusqu'à engendrer les florissants mystères gréco-orientaux, qui ne coururent à leur perte qu'à l'avènement d'un christianisme à ses débuts fort intolérant[1]. La Grèce n'avait pas fait exception à cette règle générale et avait structuré l'accès à la classe des ἄνθρωποι moyennant l'initiation des adolescents, dont d'évidentes survivances transparaissent, par exemple, dans la cryptie Spartiate[2]. L'exploration de cette facette du passé grec à la lumière de données ethnologiques doit beaucoup à la thèse géniale et novatrice d'Henri Jeanmaire, *Couroi et Courètes,* qui ne me semble jamais avoir joui du renom qu'elle aurait mérité ; ouvrage intuitif, aux audacieux développements et aux généralisations parfois malheureuses, elle n'en reste pas moins, pour l'histoire des religions du XXe siècle, une clé dont beaucoup de vérités en gestation n'en ont pas encore été exploitées suffisamment[3]. Si vingt années ont été nécessaires pour qu'une nouvelle impulsion soit donnée aux problèmes de l'initiation en Grèce, ceux-ci sont actuellement à

la mode[4], avec le danger justement dénoncé d'une réduction excessive des institutions socio-religieuses aux seuls aspects initiatiques.

3 Afin de ne pas surcharger de rappels pesants un texte déjà suffisamment dense, nous résumerons les lignes maîtresses de l'initiation, pour éclairer en particulier la transition entre l'enfance et l'âge adulte[5] :

> « On comprend généralement par initiation un ensemble de rites et d'enseignements oraux qui poursuit la modification radicale du statut religieux et social du sujet à initier. Philosophiquement parlant, l'initiation équivaut à une mutation ontologique du régime existentiel. À la fin de ses épreuves, le néophyte jouit d'une tout autre existence qu'avant l'initiation : il est devenu un autre. Des diverses catégories d'initiations, l'initiation de puberté est particulièrement importante pour comprendre l'homme pré-moderne. Là où ils existent, les rites de passage sont obligatoires pour tous les jeunes de la tribu. Pour avoir le droit d'être admis parmi les adultes, l'adolescent doit affronter une série d'épreuves initiatiques : c'est grâce à ces rites et aux révélations qu'ils comportent, qu'il sera reconnu comme un membre responsable de la société. L'initiation introduit le novice à la fois dans la communauté humaine et dans le monde des valeurs spirituelles. Il apprend les comportements, les techniques et les institutions des adultes, mais aussi les mythes et les traditions sacrées de la tribu, les noms des dieux et l'histoire de leurs œuvres, il apprend surtout les rapports entre la tribu et les Êtres surnaturels tels qu'ils ont été établis à l'origine des temps. »

4 L'accession des adolescents à la société des adultes sanctionne donc le passage de l'ignorance à la connaissance, de l'irresponsabilité à la conscience des rôles sociaux, de l'absence de sexualité marquée à la vie sexuelle assumée. Au centre de cette triple dichotomie, les rites sacrés, inamovibles, régissent invariablement une transition en trois phases[6].

5 Dans un premier temps, celui de la *séparation,* les jeunes qui ont atteint l'âge fixé par la coutume, ou qui appartiennent à une classe d'âge recouvrant plusieurs années dont les membres sont initiés lors de cérémonies à périodicité adaptée, sont arrachés à leur famille, à leur mère et plus généralement aux milieux féminin et enfantin ; ils sont privés souvent de contacts avec le sexe opposé[7].

6 Vient ensuite une période médiane, celle de *l'isolement,* de la « marginalisation », durant laquelle les néophytes évoluent en dehors du cadre spatiotemporel quotidien, relégués souvent dans un milieu hostile[8], isolés dans un monde peuplé d'esprits et de divinités inquiétantes. Sous la direction des aîné(e)s, lors d'un renversement radical des normes sociales habituelles, comprenant rapines, habillements spéciaux, nudité, veillées, silences, contraintes alimentaires, tortures, mortifications et endurance physique[9], ils y sont amenés à subir une mort rituelle qui scelle dans le passé leur statut d'enfants en leur conférant celui d'adultes. À peine identifiable parfois, le trépas peut être symbolisé aussi de façon réaliste (immersion prolongée, simulacre d'engloutissement par des monstres, d'éventrement, d'enterrement ou de mise à mort...). Des rapports homosexuels de dépendance, masculins ou féminins, sont fréquents. L'ensemble des épreuves repose sur un ou plusieurs mythes qui expliquent la réalisation originelle de l'initiation par les dieux eux-mêmes lors d'un lointain temps mythique ; c'est avec ce temps que l'on renoue lors des cérémonies, ce qui provoque aussitôt la réactivation des principes vitaux de toute la collectivité : *l'initiation, fait souligné par Jeanmaire et Eliade mais souvent oublié par leurs successeurs, n'existe donc que par son intégration au cycle vital et cosmique perpétuellement en accomplissement*[10]*.* Morts à l'enfance, les novices renaissent à leur vie nouvelle, civique et religieuse, en franchissant une des étapes du cycle naturel.

7 Alors s'ouvre la dernière phase, celle de la *réintégration* des nouveaux venus dans la société, célébrée par un retour triomphal qui donne lieu à d'importants réjouissements. Dans l'Athènes classique, l'agrégation à l'ordre nouveau s'étale dans le temps, jusqu'au mariage pour les filles, et jusqu'au terme du service armé pour les garçons, le but premier de l'initiation tribale devenue civique restant d'assurer par les premières, futures épouses et mères, la survie interne de la société, et par les seconds sa survie externe, axée sur la chasse, bientôt doublée et dépassée par la guerre. On notera ainsi que l'initiation masculine, au vu des mythes et des institutions archaïques, était centrée sur la chasse, principalement nocturne ou crépusculaire, et que dans la cité de Sparte, où elle était parfaitement intégrée aux cadres politiques, elle conserva ce caractère qui l'oppose à une initiation proprement militaire : méthodes basées sur la ruse, armes anti-hoplitiques et solitude des cryptes contrastent avec l'idéal du guerrier. Un témoignage tardif de Libanios, qui se réfère explicitement à Xénophon, est particulièrement révélateur de ce que ces réalités continuèrent longtemps à être d'actualité dans la pensée grecque :

> « D'une façon générale, quiconque est bon à la chasse est bon aussi à la guerre. La chasse est une bonne école pour la guerre. Qui passe de la première à la seconde est courageux ; il sait aussi bien sauver sa vie que détruire l'ennemi ; au contraire celui qui ne connaît pas la chasse est craintif, lâche, et fait le bonheur des adversaires. [...] des femmes aussi [Atalante, Procris] se sont fait admirer par là, celles qu'Artémis a aimées et qu'elle a fait vivre en chasseresses. Et j'ai le sentiment que ces femmes, dominant à la guerre des hommes privés de l'expérience de la chasse, feraient bien voir que tout soldat qui aborde la guerre avant la chasse n'est pas un véritable soldat. C'est ce que montre la cité de Lacédémone. Elle passe pour songer essentiellement à la guerre ; or il est manifeste qu'elle songe aussi essentiellement à la chasse. »[11]

8 L'initiation masculine en effet n'est pas en soi une initiation à la guerre, mais une probation de vaillance qui donnait accès au rang d'adulte et en conséquence seulement au rang d'hoplite. Sans doute la jolie formule proposée par Jean-Pierre Vernant[12] assimile-t-elle trop vite initiation tribale et initiation hoplitique, sans compter qu'elle fait du mariage l'aboutissement de l'initiation féminine et des épreuves physiques l'issue de celle des jeunes garçons. Or, *et pour les individus des deux sexes,* non seulement de nombreux mythes signifient la fin de l'adolescence par cette épreuve physique qu'était le δρόμος des prétendants et la course des filles nubiles, aussitôt suivie par des mariages, mais encore certaines cités, Argos notamment, s'étaient équipées d'une infrastructure destinée à la réactivation de ces événements légendaires, stade et nymphée disposés sur l'agora selon un programme clairement éphébique[13]. Probation physique et mariage sont donc le but de l'éducation « initiatique » et du jeune homme et de la παρθένος. Éducation serait d'ailleurs un terme bien plus approprié qu'initiation mais par souci de praticité, nous nous conformerons à l'utilisation courante de ce dernier mot.

9 À l'initiation tribale font pendant d'autres formes d'initiation, destinées à ceux-là seuls qui désirent les affronter et qui ouvrent à diverses sociétés secrètes, religieuses, militaires, aux révélations des cultes à mystères [...] ; toutes recourent au même schème de base, comprenant épreuves, mort symbolique et renaissance à une vie supérieure. Ces ressemblances rendent parfois malaisée la détermination du type d'initiation à laquelle se rapportent certains mythes, tant initiation tribale et initiation héroïque, par exemple, sont susceptibles de se chevaucher, comme dans les histoires de Thésée ou de Persée.

10 À l'évidence, le trépas rituel et la transformation ontologique revêtent dans le processus initiatique un caractère primordial. Beaucoup de mythes grecs sont indéniablement axés

sur cette valeur centrale quand, à propos souvent de manifestations chorales et rituelles réservées aux futurs adultes, ils mettent en scène des jeunes garçons malheureusement abattus ou s'éteignant à la fleur de l'âge et des vierges violées qui se suicident. Mais le mythe peut également présenter la mort sous le visage du sacrifice d'êtres jeunes, πρὸ τοῦ γάμου, au bénéfice de divinités souvent chthoniennes. C'est en effet dans le contexte des morts symboliques que semblent devoir s'inscrire de nombreux cas de sacrifices humains en Grèce antique.

11 Les institutions initiatiques grecques sont anciennes, mais le peu qu'on en connaît doit être glané à partir de matériaux disparates, lesquels ne livrent que telle ou telle survivance d'anciens rituels, dénaturés déjà à la période classique, partiellement incompris et réinterprétés en sens divers. Il va sans dire que les certitudes que l'on pense être à même de dégager en la matière souffrent de fréquentes et graves imprécisions. De plus, la pauvreté des sources contraint, pour expliciter les rituels par trop mal connus, de recourir à leurs mythes étiologiques et vice-versa, et oblige à certaines recherches comparatives. La méthode procédant de bases peu assurées livre des résultats souvent hypothétiques, mais la récurrence de certains thèmes et motifs rituels ou mythiques conduit de temps à autre à plus de certitude. Un problème souvent insolvable consiste à estimer la durée de ces rites de passage, ou encore à déterminer à laquelle des trois phases caractéristiques se rapporte un fait que l'on pressent initiatique. Sans doute enfin y aurait-il eu intérêt à chercher dans ces traces d'institutions la part qui relevait des Doriens et celle qui était héritée des Mycéniens, en d'autres termes, chercher à faire le départ entre les initiations pastorales, indéniablement sous la houlette d'Apollon, et les initiations des peuples cultivateurs, sans oublier les recouvrements et les contaminations. Mais d'évidentes contraintes de temps et de place m'ont obligé à postposer cette approche particulière.

1. Αἱ ἐσχατιαί

1.1. Les cultes artémisiaques de Brauron, Munychie et Aulis

1.1.1. Artémis Brauronia à Brauron et Munychia à Munychie (Attique)

12 AU FOND de la campagne attique, loin de la cité et en bordure de mer, le sanctuaire de Brauron[14] fut, dans l'Antiquité archaïque et classique, le théâtre d'un important rituel de nature initiatique réservé aux jeunes filles, l'ἀρκτεία[15]. Les témoignages de Lysias, d'un scholiaste d'Aristophane et de Libanios incitent à revendiquer un rituel analogue pour le sanctuaire d'Artémis Munychia, au Pirée[16], situé semblablement en dehors de la ville et à considérer de même comme une ἐσχατιά, un de ces bouts du monde idoines à la réalisation des rites de passage[17]. Le sort a voulu que Brauron, déjà favorisé par les sources anciennes, ait pu jouir des apports archéologiques pour l'essentiel manquants à Munychie[18].

13 Tous les quatre ans[19], certaines fillettes venaient y « faire l'ourse », ἀρκτεύειν, en l'honneur de la déesse, et les sources anciennes définissent le service des enfants comme un tribut, une dîme dont les jeunes Athéniennes s'acquittaient en payant de leur personne[20]. Si l'âge des fillettes peut être fixé avec vraisemblance aux alentours de sept ou huit ans, il n'a pas encore été établi avec certitude, en dépit d'une heureuse relecture d'un passage d'Aristophane que l'on pensait contredit par ses commentateurs : Lysistrata,

dans la pièce du même nom, passait pour avoir « fait l'ourse » après ses dix ans, mais la leçon du meilleur manuscrit, jusqu'ici invariablement corrigée, indique que la meneuse des femmes grecques dans leur grève de l'amour avait *achevé* son service brauronien *lors de sa dixième année*[21]. Or cette précision s'accorde à l'expression des scholiastes, qui qualifient les participantes de : « pas plus âgées que dix ans, ni moins que cinq »[22]

14 Cette fourchette d'âge correspond à la prépuberté physiologique requise par un rituel unanimement qualifié de πρὸ τοῦ γάμου[23] et trouve un écho favorable dans les traits enfantins des statuettes trouvées en abondance sur le site[24]. La déesse semble avoir exigé que le rite fût exécuté par des fillettes dont la principale caractéristique était d'être impubères, non réglées : l'apparition des premières menstruations semble avoir été fixée, sur les pourtours du bassin de la Méditerranée antique, vers la douzième année, ou même vers treize ans[25], au minimum donc deux ans après la fin du service des « ourses ». Les sources sont claires quant au but de cette prestation : les filles devaient s'y soumettre avant de cohabiter avec un homme, pour propitier Artémis, à la veille de leur mariage, de la perte à venir de leur virginité[26]. Au reste, l'âge minimal de cinq ans qui, au premier abord, paraît bien tendre pour une manifestation prénuptiale, pourrait témoigner de l'altération même du rite, inéluctable dans la société évoluée d'Athènes aux siècles d'or.

15 Il est peu vraisemblable que ce noviciat printanier[27] se soit étalé sur plusieurs années[28]. L'obligation, en principe, valait pour l'ensemble des filles, mais les installations brauroniennes, même doublées par celles, mal connues, du sanctuaire munychien, n'étaient pas de taille à les accueillir toutes, et les places avaient été réservées aux grandes familles à une époque qu'on tentera plus tard de déterminer[29]. Dans l'état actuel de nos connaissances, seules quelques fillettes privilégiées semblent avoir pu concourir à Brauron et à Munychie, l'ensemble des petites filles d'Attique ayant dû s'associer aux supplications d'usage et obligatoires dans une série de sanctuaires locaux, dont les fouilles ont fourni un matériel archéologique identique à celui des deux grands centres artémisiaques, mais de moindre qualité[30].

16 Des rites pratiqués, en partie secrets, sont connus le sacrifice de chèvres, une procession un peu excentrique et une canéphorie. Culminant en un mystère[31], la fête d'Artémis est heureusement explicitée par de nombreuses représentations sur les cratérisques, vases rituels exhumés en grand nombre dans les sanctuaires de l'Artémis attique[32]. On peut y voir des fillettes, aux cheveux mi-longs, évoluer dans un espace régi par un βωμός central au foyer allumé, sous un palmier, arbre de la triade apollinienne[33]. Ces petites « ourses », tantôt vêtues d'un chiton court, marchent lentement à l'autel, tantôt visiblement plus âgées mais encore impubères, s'adonnent à une course rituelle[34], entièrement dévêtues[35]. Leur nudité s'apparente à celle de Lysistrata qui, au terme de sa prestation[36], retire, rejette le vêtement que portent les fillettes durant le stage πρὸ τοῦ γάμου[37], la crocote, cet habit de couleur safran qui est l'attribut par excellence des femmes mariées[38], insigne sûrement teinté d'érotisme en référence à leur futur état d'épouses et de mères[39]. Elle évoque sans doute la nudité symbolique inhérente aux rites de passage à l'âge adulte, auxquels s'intègre en toute certitude l'ἀρκτεία : séparation des parents et des enfants, site extra-urbain, danses et processions, port du vêtement des femmes, propitiation d'une déesse courotrophe, préparation au mariage, à la sexualité et à la vie quotidienne[40], célébration d'un mystère aux côtés des γυναῖκες[41] : autant de traits d'un apprentissage, pour ces jeunes filles encore vierges, à leur rôle prochain de femmes de citoyens[42], garantes de la survie interne de la πόλις. L'intérêt des cultes munychien et brauronien provient de ce que rites et fouilles archéologiques, à eux seuls, démontrent l'essence

initiatique des cérémonies sans qu'il soit besoin de faire appel aux αἴτια, dont on est sûr, en revanche, qu'ils se rapportent à un rite de passage.

17 Et il se fait que les récits étiologiques greffés à ces cultes complexes s'inscrivent eux aussi à merveille dans le cadre des rites de passage. Intimement liés, certains ont trait à Brauron, d'autres à Munychie, et tous offrent des similitudes avec le sacrifice aulidien d'Iphigénie. L'analyse de ce *corpus* de mythes a déjà été brillamment accomplie, et il ne pourrait être question ici de la reprendre en détail[43].

18 Les éléments de base sont communs à toutes les versions : une ourse sauvage, animal sacré de la déesse[44], s'est installée dans le sanctuaire d'Artémis, où les Athéniens rapidement l'apprivoisent. Suite à un incident malheureux, provoqué par une fillette, le fauve est abattu par les membres de la communauté masculine, acte qui déchaîne l'irritation divine. S'ensuit un fléau[45] et la consultation de l'oracle, probablement celui de Delphes[46]. Pour ce qui est de Brauron[47], le dieu réclame réparation du meurtre animal par l'instauration de l' ἀρκτεία, le rituel du « faire l'ourse », qui incombera désormais à chaque Athénienne avant le mariage, ou plus précisément avant toute relation sexuelle conjugale. À Munychie[48], au contraire, l'oracle exige le sacrifice d'une παρθένος : un nommé Embaros propose sa fille, mais cache celle-ci dans l'ἄδυτον et offre en lieu et place une chèvre parée de ses habits, acceptée comme telle par Artémis. Les Athéniens, à la requête expresse du sacrifiant, accordent à son γένος la prêtrise héréditaire du culte nouvellement créé. C'est donc à propos de l'expiation du méfait qu'il y a divergence : la version brauronienne ne comporte pas d'épisode sacrificiel et la munychienne ne fait pas référence à l'ἀρκτεία.

19 Exception faite d'*Anecdota graeca* (I, 444, BEKKER), le groupe munychien compte deux témoignages, presque identiques, qui relatent la version complète de la légende, la *Souda* (*s.v.* Ἔμβαρος) et Pausanias le Lexicographe[49]. L'oracle y ordonne formellement le sacrifice de la fille d'un citoyen[50], suivant en cela le schéma que j'appellerai « classique » : faute, fléau, oracle, sacrifice d'un être vierge avec, en l'occurrence, substitution[51].

20 À Munychie donc, le sacrifice humain est évité par un subterfuge : Embaros se prépare à immoler sa fille mais il la cache dans l'ἄδυτον tandis qu'il sacrifie une chèvre déguisée. C'est là un αἴτιον à l'immolation de chèvres dans le culte d'Artémis[52], mais bien davantage encore à l'ἀρκτεία : entre l'ourse abattue et la fille d'Embaros en effet existe une équivalence, puisque le trépas de la première est réparé par le sacrifice de la seconde : de plus la fillette de l'Athénien rusé n'échappe à la mort sacrificielle que par sa dissimulation dans le temple, précisément là où l'ourse avait élu domicile, c'est-à-dire qu'elle y vivra comme y vivait l'ourse, qu'elle fera l'ourse[53]. En remplaçant l'ourse abattue, cause du courroux divin, la fillette rétablit donc l'ordre primordial et compromis, et par là échappe au sacrifice originellement exigé. Autrement dit, la légende d'Embaros fonde, au sens strict du mot, l'ἀρκτεία munychienne, même si elle n'en cite pas explicitement le terme. Bien que parfois contesté, ou considéré plus tardif[54], le témoignage d'*Anecdota graeca* (I, 444) confirme cette relation indiscutable entre l'ἀρκτεία et l'αἴτιον cultuel de Munychie, puisqu'il unit l'histoire de l'ourse et de la substitution avec celle de l'instauration du rituel, jusqu'ici ignorée des sources munychiennes : après la tromperie sacrificielle de l'habile Athénien, « les filles, avant leurs noces, n'hésitent pas à faire l'ourse, comme pour expier les malheurs de l'animal »[55] : cette précision n'aurait évidemment aucun sens si sacrifice et ἀρκτεία n'étaient interdépendants.

21 L'ensemble des traditions brauroniennes procède des mêmes bases, mais la consultation oraculaire y débouche directement sur l'institution de l'ἀρκτεία[56]. Apparemment dissidente, une version attribuée à Phanodémos, atthidographe du IVe siècle av. J.-C, signale le sacrifice d'Iphigénie par Agamemnon, à Brauron plutôt qu'à Aulis, avec la substitution d'une ourse et non d'une biche[57]. La nette volonté d'adaptation de l'histoire au contexte rituel attique rend improbable une erreur de localisation et confère à l'ἀρκτεία de l'époque classique[58], fait difficilement explicable, un second αἴτιον : à celui du meurtre de l'ourse impliquant rituel de remplacement s'ajoute celui du sacrifice de la princesse, transformée en cet animal et désormais imitée par les petites filles. William Sale a judicieusement montré que ces deux αἴτιον étaient contemporains, et que de leur combinaison pouvait hypothétiquement renaître une histoire en tous points identique à celle de Munychie : l'Agamemnon brauronien y serait assimilé à Embaros, alors que l'immolation d'Iphigénie se clôture également par une substitution[59].

22 Or, il est impensable qu'en plein IVe siècle, alors que toute la tradition localisait à Aulis le sacrifice d'Iphigénie[60], une telle version se soit impunément installée à Brauron : son ancrage y était évidemment plus ancien, et puisque la légende d'Iphigénie, dès son apparition liée au site aulidien[61], ne peut être tenue pour originaire d'Attique, on supposera que le récit cyclique du sacrifice avait été attiré dans l'orbite du culte brauronien. Une telle attraction n'aurait pu se produire s'il n'avait existé, en relation avec le complexe cultuel, un schéma légendaire analogue, impliquant un père dans l'immolation de sa fille, avec lequel l'histoire d'Agamemnon eût pu se fondre avec vraisemblance. Ce qui revient à inférer l'existence initiale, à Brauron, d'un αἴτιον comprenant l'épisode sacrificiel, lequel était presque obligé au regard des traditions munychiennes, si proches que l'absence de ce dernier à Brauron apparaissait suspecte au premier chef[62]. L'attraction d'éléments aulidiens dut en outre être grandement facilitée par l'existence, au cœur du sanctuaire attique, d'un important culte d'Iphigénie[63]. Une fois admis l'épisode sacrificiel dans la légende brauronienne, la difficulté des deux αἴτιον pour une seule réalité cultuelle[64] n'est plus qu'un faux problème, tous deux s'emboîtant parfaitement pour constituer un αἴτιον unique.

23 Pourquoi la version brauronienne ne nous est-elle parvenue qu'amputée de l'élément sacrificiel ? Avec la diffusion hellénistique de l'épisode aulidien, à la question : « où Iphigenie fut-elle sacrifiée ? », la réponse se devait d'être « à Aulis ». Peut-être la version brauronienne du sacrifice d'Agamemnon, une fois oubliée la première version locale, apparut-elle erronée, et fut abandonnée[65]. Peut-être encore apparut-elle fautive aux yeux des paroémiographes qui dès lors la passèrent sous silence. D'une façon ou d'une autre, on n'aurait conservé de la légende brauronienne que les composantes de départ, y compris la consultation oraculaire qui, exigeant jadis le sacrifice, se retrouva exiger l'élément final, l'ἀρκτεία, sans aucune transition[66].

24 Dans chacun de ces cultes s'était donc établie une double équivalence mythico-rituelle : entre l'ourse abattue et la fillette vouée à la mort et entre un sacrifice humain et un sacrifice animal assorti d'un rituel de substitution[67] ; le rachat de l'animal abattu exigeait le sacrifice d'une vierge, auquel les hommes étaient parvenus à substituer le remplacement fictif de l'ourse tuée. Autrement dit, grâce à l'ἀρκτεία, la petite fille de la légende échappait à son statut de victime sacrificielle vouée à Artémis par une nouvelle consécration à la déesse en tant qu'ourse, tout comme l'ἀρκτεία à laquelle se soumettaient les Athéniennes, en répétant l'acte expiatoire accompli dans les temps mythiques, permettait à celles-ci d'apaiser Artémis dans sa colère[68], et par là aussi

d'échapper à l'immolation. Le poids de la mort, à l'origine du moins, devait peser bien lourd sur les jeunes épaules de ces enfants puisque leurs deux modèles mythiques, l'animal sacré et la fille du citoyen, l'avaient subie ou côtoyée. C'est qu'Artémis n'avait pas totalement désarmé, et comme elle n'avait abandonné le sacrifice humain qu'au profit de l'ἀρκτεία, le refus de se soumettre au rituel aurait provoqué la rupture de l'équilibre ainsi rétabli et le retour à la nécessité du sacrifice humain.

25 Cette crainte ne s'accordait que trop bien avec le caractère implacable d'Artémis, une des héritières indomptées de la Πότνια Θηῶν[69], à la fois douce et cruelle, dont la propitiation n'était jamais un vain mot. De plus, le contexte initiatique net des Brauronies confère à cet imminent danger de mort sacrificielle la valeur de mort rituelle propre aux cérémonies de passage à l'âge adulte[70]. La ségrégation de la fille d'Embaros dans l ἄδυτον, pièce fermée, obscure et chthonienne s'il en est, devait correspondre à un réel isolement des vierges, alors assimilées à des mortes, tombées aux mains des puissances infernales, avant de renaître à leur vie de femmes[71]. Ce n'est pas un hasard si le temple de Brauron avait été pourvu d'un ἄδυτον, qui accorde à cette phase de ségrégation, jusque là hypothétique, un haut degré de crédibilité[72].

26 À l'époque classique, l'ἀρκτεία était incorporée à la vie civique, et un décret réglementait la participation des fillettes désignées aux cérémonies, à Brauron ou à Munychie, selon le témoignage d'un discours aujourd'hui perdu de Lysias[73]. Le rituel s'insère dans le *cursus* dont s'était acquittée Lysistrata encore enfant pour sa cité[74], laquelle au siècle suivant nommait régulièrement deux hiéropes chargés de l'organisation des Brauronies pentétériques[75]. Démosthène y aurait encore fait allusion dans un passage du *Contre Médon* [76], mais le laconisme des sources hellénistiques[77] témoigne de la mauvaise santé du culte brauronien : la plupart de ses installations classiques sont endommagées par les crues du fleuve voisin pour n'en être jamais dégagées[78], malgré un décret de restauration du IIIe siècle av. J.-C.[79]. Les auteurs de l'époque impériale ont perdu le contact direct avec ces rites qu'ils ne font plus qu'évoquer par ouï-dire[80].

27 Les découvertes archéologiques mènent à des conclusions comparables : du site furent extraits des tessons remontant à 750 av. J.-C.[81], mais la céramique s'accroît considérablement aux alentours de 700 av. J.-C.[82]. La prospérité archaïque, manifeste dans l'édification du temple, se poursuit jusqu'au Ve siècle, à en juger par la poterie et les figurines votives en pierre et en terre cuite, exhumées en grand nombre dans le sanctuaire, alors que les statuettes de jeunes enfants, appelées « ourses », se retrouvent jusqu'au IIIe siècle av. J.-C.[83].

28 C'est donc à l'époque hellénistique qu'on perd la trace du rituel, mais celui-ci était encore vivace à l'âge classique, et héritier de la période antérieure, partiellement éclairée par les représentations sur les cratérisques du VIe siècle. Rien n'empêche néanmoins de considérer l'ἀρκτεία comme plus ancienne, ne serait-ce qu'en raison de son caractère « primitif », encore que rien ne prouve qu'elle existât déjà lors de l'établissement du culte, les premières représentations figurées datant de l'époque pisistratide[84].

29 Sur ce fragile schéma chronologique, il faudrait maintenant fixer les αἴτιον cultuels : mentionnés par des auteurs tardifs, ils n'en peuvent pas moins remonter avec certitude au IVe siècle, époque de Phanodémos et de son sacrifice brauronien d'Iphigénie, et en toute vraisemblance avant l'époque classique et l'assimilation des légendes brauronienne et aulidienne. Le récit munychien, plus facile à saisir, possède un caractère archaïque évident, tant la tromperie d'Embaros reprend de traits à l'escroquerie de Prométhée dans

le partage hésiodique des viandes entre hommes et dieux à Méconé[85]. En ce cas, — et le mythe aulidien en apportera la confirmation,— les légendes de l'ἀρκτεία auraient joué un rôle de premier plan dans la vie civique et cultuelle attique depuis la haute époque archaïque jusqu'à l'effondrement de l'hégémonie des cités grecques.

1.1.2. Artémis Aulideia à Aulis

30 Dès l'Antiquité associé au complexe légendaire brauronien, le sacrifice d'Iphigénie à Aulis, en dépit d'une bibliographie colossale, demeure étonnamment confus[86]. Les explications vont d'une simple anecdote étiologique, liée aux « remous changeants de l'Euripe, qui perpétuaient le souvenir de souffles capricieux » et rapidement intégrée au sein de l'épopée[87], à l'offrande nécessaire au bon déroulement de la guerre, réminiscence préhistorique du sacrifice requis avant toute expédition de chasse[88].

31 Dans la première moitié du VIIe siècle av. J.-C, Stasinos de Chypre, l'auteur présumé des *Chants Cypriens,* fut le premier à relater le sacrifice, déjà associé à la substitution d'une biche, et suivi de la relégation en Tauride d'Iphigénie désormais immortelle[89]. Peu après, Hésiode, dans les *Éhées,* évoque l'immolation par les Achéens de la fille d'Agamemnon, Iphimédè, qu'Artémis immortalise par sa transformation en Hécate, ne laissant sur l'autel qu'un εἴδωλον[90]. Stésichore, enfin, reprend à son compte la version hésiodique, tout en revenant au nom d'Iphigénie dont il fait toutefois la fille d'Hélène et de Thésée[91].

32 Ces trois versions très fragmentaires laissent apparaître bien des différences sur lesquelles il est difficile de statuer. Homère semble ignorer jusqu'au nom de la jeune fille et ne connaître aucun sacrifice humain à Aulis ; et si certains anciens ont bien tenté de reconnaître dans *l'Iliade* quelque allusion à l'épisode, en assimilant parfois Iphianassa, une des trois filles d'Agamemnon citées par l'aède, à Iphigénie, ils n'ont pu emporter une adhésion unanime[92]. Stasinos s'accorde avec le poète pour reconnaître au roi achéen les trois mêmes filles, auxquelles il ajoute Iphigénie comme pour la nécessité de l'immolation [93]. L'apparition du motif sacrificiel pourrait donc être datée à l'intérieur d'une fourchette chronologique allant de *ca* 750 à 650 av. J.-C.[94].

33 La complexité inextricable des traditions relatives au sacrifice d'Aulis est illustrée par les hésitations sur le nom de la victime, tranchées en faveur d'Iphigénie. Celle-ci semblait s'identifier, il y a peu encore, à une ancienne divinité chthonienne de la fécondité dont les fonctions auraient été progressivement usurpées par Artémis ; elle est plus vraisemblablement une sorte de prototype de la παρθένος vouée à la Vierge, condamnée à trépasser pour accéder au rang de femme adulte et honorée tant comme courotrophe que comme déesse du passage[95]. Brauron l'honorait encore au Ve siècle av. J.-C. comme la parèdre d'Artémis, et c'est à proximité de son ἱερόν que l'on a retrouvé certaines des pièces les plus anciennes du site[96]. Honorée en divers lieux de la Grèce : Aegira, Hermione, Mégare, elle n'a laissé de traces à Aulis que dans la légende[97].

34 La substitution animale fait ainsi partie intégrante de la première version connue du mythe, et en conséquence ne pourrait être que difficilement considérée comme le résultat d'une évolution éthique, destinée à récuser les sacrifices humains ressentis comme trop barbares[98]. De même, accorder au poète des *Cypria* une intention de censure morale, dans cet épisode où la victime échappe à la mort, est une hypothèse essentiellement fondée sur cet *a priori* de l'historiographie qui veut que le sacrifice humain ait été peu à peu résorbé. L'idée qu'Homère avait négligé la légende à cause de sa sauvagerie[99] perd de ce fait, à mes yeux, le peu de crédit qui lui restait, crédit déjà ébranlé par l'absence de tels scrupules au

chant XXIII. Hérodote, vers 430 av. J.-C, confirme l'antiquité du transfert en Tauride, et donc celle de la substitution, lorsqu'il atteste la croyance des marins selon laquelle une grande divinité taure, une Παρθένος, n'était autre qu'Iphigénie. En somme, jadis immortalisée dans un pays merveilleux, la fille d'Agamemnon serait retombée dans l'histoire lors de la découverte réelle de la Crimée, longtemps auréolée d'un éclat mythique[100].

35 À l'époque classique, le destin d'Iphigénie devient tout entier ambigu : rendue immortelle dans les anciennes traditions[101], elle se transforme désormais en victime expirant sous le couteau du sacrificateur, sans intervention salvatrice visible de la divinité. Sa mise à mort procure aux Tragiques ce thème capital du ressentiment conçu par Clytemnestre à l'égard de son époux, au lendemain de la prise de Troie. Cette version semble s'être imposée à Pindare, à Eschyle, à Sophocle, et même Euripide en subit l'influence dans son *Iphigénie en Tauride*[102].

36 Il faut se garder, cependant, d'opposer avec trop de véhémence une version proposant le salut de l'héroïne à une autre qui voudrait qu'elle meure : pour Stasinos, Hésiode et Stésichore, Iphigénie est sauvée, mais devenue immortelle, elle n'en quitte pas moins le monde des vivants, la relégation dans un pays lointain n'étant « qu'un procédé primitif d'apothéose »[103]. L'autre tradition met l'accent sur la mort de la princesse, mais sans rien laisser présager de ce qu'il advint après l'événement : elle n'illustre que le côté des hommes qui, ignorant tout des manigances divines, souffrent de la séparation[104]. En outre la présence, en plusieurs endroits, d'un tombeau d'Iphigénie a pu contribuer à l'idée que la princesse avait réellement péri de la main de son père. Euripide optera pour une autre solution, à l'instar peut-être de Sophocle, et joignant le transfert d'Iphigénie en Tauride à son tombeau de Brauron, il fera revenir son héroïne, toujours mortelle, de Crimée en Attique, où elle sera enterrée[105].

37 Si on considère toutefois la légende aulidienne dans le détail, on remarque qu'elle accuse de nombreuses affinités avec les rites et les mythes de Munychie et de Brauron : mandée par son père à Aulis pour y épouser Achille[106], Iphigénie, ralliant l'armée des Grecs, est une vierge qui se destine au mariage[107]. En cette circonstance, elle a revêtu la crocote, habit des petites ourses athéniennes durant leur ségrégation printanière artémisiaque, en même temps que costume nuptial[108]. Avant d'être saisie et portée à l'autel, elle laisse couler sa robe sur le sol[109], désormais dénudée comme le sont les enfants des cratérisques attiques, lors de quelque rite initiatique. Son père en personne agit en sacrificateur, au même titre qu'Embaros, sur l'autel d'une Artémis irritée qui se contente de même d'un animal, substitué à la victime initiale, une biche en l'occurrence[110]. À ce prix seulement la déesse consentira à apaiser la colère qu'elle nourrissait à l'égard de l'Atride, meurtrier d'un cerf dans l'enclos sacré d'Aulis, forfait analogue au crime de l'ourse qui avait élu domicile dans les sanctuaires athéniens : Eschyle compare enfin l'infortunée princesse à une chèvre sacrificielle, animal habituellement offert à Artémis, ainsi qu'à Brauron et Munychie[111]. Au total : meurtre d'un animal consacré, fléau puis oracle de Calchas, sacrifice d'une vierge par son père, substitution[112]. D'autres éléments, provenant du seul Euripide, viennent affiner le rapprochement, et en souligner, sans que l'on puisse les affirmer intentionnels, les aspects initiatiques. Iphigénie, en prélude à ses noces, fait l'objet d'une consécration à la souveraine d'Aulis[113], élément essentiel de la retraite des Athéniennes. L'annonce d'un « passage », πλοῦς[114], et de la séparation d'avec ses parents [115], termes qui pourraient revêtir une valeur toute symbolique, la conduit à découvrir la vérité : son mariage, elle le célébrera avec Hadès, l'heureux époux des femmes mortes

vierges[116]. Ainsi vouée au dieu souterrain, elle meurt, mais renaît le même jour à la lumière[117], tandis que Clytemnestre souffre des douleurs « d'un second enfantement »[118]. Le caractère chthonien du sacrifice tel qu'il apparaît chez Euripide d'ailleurs trouve un pendant immédiat dans l'assimilation, chez Hésiode et Stésichore, d'Iphigénie à Hécate, elle-même très proche de l'Artémis de Munychie[119]. Le sacrifice a lieu sur le λειμών d'Artémis, lieu chargé d'une puissante symbolique à la fois agraire et matrimoniale ainsi qu'endroit traditionnel du rapt légendaire des jeunes filles à le veille du mariage[120].

38 Une fois en Tauride, Iphigénie devient la servante de la déesse, en un lieu « privé de tout contact avec l'humanité »[121], ἐσχατιά par excellence où elle réside, accompagnée d'un chœur de Grecques captives, à l'intérieur même du temple de la divinité[122], comme reléguée dans l'ἄδυτον. Athéna[123] intervient personnellement pour leur permettre à toutes de rentrer dans leurs foyers après un isolement si lointain[124]. De retour à Brauron, Iphigénie sera la gardienne des clefs du temple (κλτηδουχεῖν) de la déesse[125].

39 Une telle analogie entre les légendes, qui d'ailleurs fusionnent à Brauron à l'époque archaïque ou classique, incite à induire à Aulis l'existence d'un culte d'Artémis avec un rituel d'initiation. Dans un article intéressant, P. Clement avait versé au dossier, dès 1934, une pièce d'importance, en se fondant sur deux inscriptions thessaliennes du IIe siècle av. J.-C. Y était attestée la consécration de deux fillettes à une Artémis de la fertilité (Θροσία), sous la forme d'un rituel qui, selon toute vraisemblance, consistait « à faire la biche » : νεβ(ρ)εύειν. L'animal sacré de la déesse devait ainsi être mimé par les fillettes, lors d'une dévotion πρὸ τού γάμου, dévotion qui prenait fin au paiement d'une « rançon », λύτρα, par le futur époux. Après avoir ainsi mis en évidence la νεβ(ρ)εία thessalienne, l'auteur en avait déduit l'existence à Aulis d'un culte semblable aux cultes attiques, avec une νεβ(ρ)εία similaire à l'ἀρκτεία athénienne[126].

40 Pausanias et Plutarque, qui explicitent un épisode déjà connu de Xénophon, attestent l'existence du sacrifice d'une biche à Aulis pour les premières années du IVe siècle, quand ils narrent l'anecdote du départ d'Agésilas, prêt à porter la guerre en Asie ; à l'image d'Agamemnon, le général décida d'honorer la déesse par un tel sacrifice, mais fut interrompu en pleine cérémonie par les béotarques, lesquels invoquèrent pour se justifier qu'il agissait παρά τους νόμους και τα πάτρια : les usages aulidiens étaient donc particuliers mais ils nous échappent pour l'essentiel[127].

41 Même les fouilles archéologiques[128] n'ont pas permis d'éclairer le mystère d'Aulis, dont la légende éclatante semble avoir tout occulté. Le principal élément du site, qui connut une continuité cultuelle de l'époque archaïque jusqu'au Ve siècle ap. J.-C.[129], est un vaste temple d'Artémis, de date controversée[130], pourvu d'un ἄδυτον et en partie bâti sur un établissement d'époque géométrique[131]. Ce dernier ne suffit pas à prouver l'existence d'un culte à cette époque reculée[132], mais s'en vient étayer un texte trop souvent oublié de Pline, sur l'ancien temple de bois, réputé en Grèce pour avoir été le premier en son genre [133]. Deux inscriptions d'époque romaine attestent encore des prêtresses, semble-t-il encore enfants[134], à apparenter peut-être aux ourses de Brauron, et même à la fillette faisant la biche de l'inscription thessalienne[135].

42 En somme, dans l'épisode du départ à Troie, transparaît à Aulis une légende de caractère initiatique, mais qui avait été contaminée de bonne heure par l'histoire du rassemblement épique, et qui allait perdre son sens premier d'αἴτίον à mesure qu'elle gagnait la célébrité des plus grands mythes antiques. Que le motif ait été inspiré du rituel en cours à Aulis, ou que, né isolément, il ait été inclus dans le culte artémisiaque qui

faisait appel à un thème analogue, l'association entre les deux légendes fut rapide, Stasinos témoignant déjà de leur fusion. La première solution semble la plus assurée, car un rituel à ce point évocateur, assorti d'un souvenir de sacrifice humain, n'avait pas dû manquer de susciter le rapprochement avec cet événement héroïque célèbre du rassemblement pour Ilion[136]. Les *Chants Cypriens* permettent donc de dater la présence d'une légende initiatique à Aulis au début du VIIe siècle av. J.-C, et cette datation s'en vient confirmer celle des légendes athéniennes similaires, dont le haut archaïsme avait été pressenti.

43 Sans doute serait-il vain de tenter la reconstitution précise de l'évolution de ces cultes qui, au Ve siècle, ne sont plus déjà que survivances tenaces, en partie comprises encore, mais dont la signification allait se modifiant. L'accomplissement des rites par la totalité des fillettes, dans les deux sanctuaires principaux de l'Attique, doit cependant être mis en doute, car on peut suspecter un accaparement des places disponibles par les clans influents, une fois l'unité politique acquise. Plusieurs sources parlent en effet de παρθένοι choisies, et l'histoire d'Embaros, de facture ancienne, donne cette image, dès la période archaïque, de la mainmise d'un γένος sur les rituels artémisiaques de Munychie ; peut-être le γένος de Philaïdes a-t-il joué le même rôle à Brauron[137]. Il faut donc tabler, là comme au cœur de la πόλις qui s'élabore, sur la prééminence aristocratique originelle dans les sanctuaires-phares du culte d'Artémis en Attique, et pourquoi pas en Aulide.

44 Sans doute l'impression d'expiation d'un crime accompli jadis et de propitiation pour le futur a-t-elle dû atténuer le symbolisme de la mort rituelle à l'enfance, mais l'aspect initiatique de ces légendes n'a jamais pu s'effacer, puisque celles-ci n'en continuaient pas moins de servir de toile de fond à l'entrée des jeunes filles dans le monde des femmes, au moins jusqu'à la transformation radicale des sentiments religieux à l'époque hellénistique. La déchéance du culte brauronien aux IVe et IIIe siècles av. J.-C. pourrait ne pas être sans rapports avec l'étiolement du sens et de l'importance du rituel et des croyances qui y étaient attachées, mais comme nous ignorons quand disparurent les cérémonies de 1'ἀρκτεία munychienne et des autres cultes artémisiaques locaux, cette hypothèse n'a que peu de valeur.

45 Du reste, l'apparition de ces légendes initiatiques est en corrélation avec la date de fondation du sanctuaire brauronien, fixée aux environs de 750-700 av. J.-C, et pourquoi pas de celui d'Aulis, qui a livré des vestiges d'époque géométrique[138]. Il me semble logique que ces légendes explicatives ne soient apparues qu'à partir du moment où les rituels qu'elles fondaient se furent rattachés à des établissements cultuels fixes et nouvellement choisis.

1.2. Les cultes artémisiaques d'Halae, de Sparte et de Patras

1.2.1. Artémis Tauropolos à Halae Araphenidès (Attique)

46 À Halae, dix kilomètres au nord de Brauron, une Artémis invoquée sous l'épiclèse de Ταυροπόλος était honorée d'un curieux rituel dont Euripide, au terme de l'*Iphigénie en Tauride,* s'est fait le seul témoin : Athéna, après avoir enjoint au roi taure Thoas de laisser s'échapper Oreste et sa sœur avec la statue d'Artémis, dicte au fuyard la conduite qu'il aura à tenir une fois de retour à Athènes[139].

> « Va donc, pars, emportant ta sœur et la statue. Mais, quand tu toucheras à la divine Athènes, sache qu'il est un lieu près des confins extrêmes de l'Attique, voisin

> des rocs de Carystos, lieu sacré que mon peuple appelle Halae. Là-bas, élève un temple, érige en ce temple l'image, dont le surnom rappellera la Tauride et les maux endurés au temps où par la Grèce tu errais sous l'aiguillon des Furies : désormais les mortels connaîtront la déesse sous l'invocation d'Artémis Tauropolos. Et institue ce rite : aux fêtes de ce temple, que le prêtre, en rachat de ton immolation, touchant de son épée le cou d'un homme, en fasse jaillir un peu de sang : la piété l'exige, et l'honneur d'Artémis en sera satisfait. »[140]

47 Confronté à un public normalement averti des affaires religieuses de l'Attique, Euripide ne peut être soupçonné d'affabulation quant à l'existence de ce rite instructif. Le coup superficiel porté à la gorge, à dessein d'en faire couler le sang, est un simulacre frappant de la blessure fatale assénée aux victimes, et l'étrange cérémonie, qui offrait toutes les apparences de n'être que l'adoucissement d'immolations réelles, était certainement ressentie comme telle par la majorité des fidèles. Puisque la filiation entre ce rituel et les pratiques originelles semblait s'imposer par elle-même, Euripide chercha à expliquer l'origine de l'heureuse transformation et fonda sur la ressemblance formelle entre Ταυριϰή et Ταυροπόλος l'importation taurique de cette coutume barbare, désormais affaiblie, de la statue et du nom même de la déesse[141].

48 Le cas est unique ; toute comparaison étant exclue, l'interprétation du rite considéré isolément aboutit à une impasse : certains, emboîtant le pas aux Anciens, opteront pour l'adoucissement d'une sauvage pratique immémoriale[142] ; les autres mettront l'accent sur l'équivalence entre la réalisation du sacrifice et sa non-réalisation, pour arguer en faveur du caractère originel du rite sous cette forme bien précise. C'est donc d'éléments extérieurs au rituel qu'il faut attendre davantage de révélations sur sa nature.

49 Or Halae, fondé par Oreste, et Brauron, où sa sœur était grande prêtresse, présentaient de nettes ressemblances, au point que les deux cultes allaient être confondus, après Euripide, par Pausanias[143]. Si le poète, unissant les deux sites en une origine légendaire unique, avait préparé le terrain aux confusions, ces dernières témoignent en faveur de la proximité religieuse des deux cultes, claire par ailleurs : fondés à la même époque, aux environs de 750-700 av. J.-C.[144], ils sont tous deux des ἐσχατιαί maritimes, dépendances d'Artémis[145] au temple nanti d'un ἄδυτον[146], à la céramique identique[147], aux relations étroites avec la Tauride et avec, de part et d'autre, le souvenir et la rumeur de sacrifices humains. De ces similitudes, on a supposé qu'Halae avait connu, à l'instar de Brauron, des cérémonies de passage, où l'on écorchait des jeunes gens au cou pour les mettre symboliquement à mort.

50 En conclure que le culte y était exclusivement réservé au sexe masculin est vraisemblablement erroné, au même titre que les affirmations catégoriques sur la stricte séparation des sexes au sein des complexes initiatiques d'Artémis ou d'Athéna : les éphèbes attiques ne révéraient-ils pas annuellement Artémis Munychia, le 16 Munychion, par une πομπή et un sacrifice ? Ils participaient aux Plyntéries, commémorant le jour anniversaire de la mort d'Aglauros, chef de file mythique des arrhéphores athéniennes, dont le service envers la Poliade offre bien des points communs avec celui des ourses ; c'est à Aglauros encore qu'ils prêtent serment de fidélité ; Brauron ne dispensait pas ses soins qu'aux fillettes, eu égard aux statuettes masculines que son sol a livrées en grand nombre, sans compter un ϰοῦρος archaïque : Halae de même laissait quelque place à la gent féminine, puisque la céramique y décrit des scènes d'ἀρϰτεία[148].

51 Cela étant dit, et même s'il n'aurait été que tardivement rattaché au fonds mythique d'Halae, Oreste revêt dans l'*Iphigénie en Tauride* plusieurs aspects récurrents dans les

légendes d'initiation, qui pouvaient avoir eu cours dans les anciennes traditions cultuelles du lieu. Contraint par une volonté supérieure et frappé de folie, il a dû s'exiler aux confins du monde, y réussir une épreuve au péril de sa vie, en échappant de justesse à un sacrifice par lequel on allait *apaiser* la déesse[149].

52 Le recours au terme ἀνήρ, de la part d'Euripide, à la place attendue d'ἔφηβος, est certes surprenant, car le poète est souvent rigoureux. Cette imprécision pourrait impliquer qu'à la fin du Ve siècle, la cérémonie était au terme de son évolution : la « mort rituelle » d'un des initiés, puisqu'on n'y écorchait qu'une seule personne, y serait représentative pour l'ensemble des néophytes, et par comparaison avec les autres cultes initiatiques régionaux, il n'est peut-être pas exagéré de concevoir un affaiblissement de la compréhension profonde du rite. Le rachat, ἄποινα, de l'immolation d'Oreste, en lequel il faut entendre l'institution d'une prestation de substitution exigée par Athéna en faveur d'Artémis, renvoie à la conduite des fillettes de Brauron, de Munychie et sans doute de Thessalie et d'Aulis, qui rachetaient aussi bien leur vie que la perte à venir de leur virginité. De plus, Oreste est encore un éphèbe, et l'écorchement qui remplace son sacrifice semble donc concerner des êtres du même âge. De toute évidence, à Halae également, les caractères expiatoire et propitiatoire avaient gagné en importance, mais les valeurs premières de l'initiation ne pouvaient avoir entièrement disparu.

53 Le temple exhumé sur le site, qui date du Ve siècle[150] est donc celui dont parle Euripide. Deux décrets du IVe siècle attestent la continuité du culte d'Artémis : le premier, proposé sous l'archontat de Nicomaque, évoque des Dionysies (en relation avec les Tauropolies ?), et fut trouvé à 500 mètres à l'ouest du temple d'Artémis, à proximité de ruines dont certains font un temple de Dionysos[151] : une scholie à Homère signale à Halae l'usage d'immerger la statue du dieu[152] ; trop d'inconnues interdisent d'en dire plus, mais l'association des cultes de Dionysos et d'Artémis ne serait pas impossible, nous en reparlerons à propos de Patras. Le second décret, proposé par Peithias afin qu'Halae accorde l'éloge et la proédrie à Philotime, était destiné à être exposé dans le sanctuaire d'Artémis, lequel avait ses trésoriers et était encore le théâtre de sacrifices : ce Philotime s'était acquitté de toutes les liturgies, et avait été chorège des danses pyrrhiques. L'inscription, qui signale encore un héraut à l'ἀγών des Tauropolies, date du troisième quart du IVe siècle et conforte donc les deux insinuations de Ménandre qui font de cette fête une παννυχίς animée rassemblant παρθένοι, γυναῖκες et citoyens[153].

54 Il est certain toutefois que la vision sur laquelle Euripide avait centré sa tragédie était celle du sang grec rougissant les autels de la Vierge taure, à dessein sans doute de préparer et d'expliquer l'étiologie du rituel qu'il ne livre que dans les derniers vers[154]. Ce sang humain, dont le βωμός d'Artémis est encore taché, jadis temps fort résultant du simulacre d'immolation ayant valeur de trépas symbolique, aurait donc eu tendance dès la fin du Ve siècle av. J.-C. à capter toute l'attention ; c'est probablement aussi aux autels d'Halae que Théophraste fait allusion quand il cite cette coutume qu'ont les « hommes » de répandre sur leurs autels le sang de leurs semblables : au IVe siècle av. J.-C, le sang serait ainsi devenu l'élément primordial du rite[155], dans un glissement de sens qu'allait aussi connaître un culte voisin, dans la Sparte rivale.

1.2.2. Artémis Orthia à Sparte

55 Orthia, dont l'identification avec Artémis date de l'époque flavienne[156] est souvent comparée à la Tauropole d'Halae pour son rituel sanglant, et c'est pourquoi nous l'étudierons ici[157] :

> « En second lieu, les Spartiates de Limnatis et de Cynosouries, et ceux de Mésoa et de Pitané, alors qu'ils sacrifiaient à Artémis, connurent un désaccord à la suite duquel ils en vinrent à faire couler le sang ; après que beaucoup aient succombé à l'autel, un fléau s'abattit sur les autres. Et à ce propos un oracle leur fut rendu qui leur enjoignait d'arroser l'autel de sang humain : aussi dorénavant celui que le sort avait désigné fut sacrifié, mais Lycurgue transforma la coutume en la flagellation des éphèbes, de sorte que l'autel soit de même couvert de sang humain. »[158]

56 Voilà l'explication que donne Pausanias à propos de l'obligation incombant à tout jeune Spartiate de se soumettre aux coups des fouets sur l'autel d'Orthia, lors d'une épreuve annuelle fort appréciée[159]. Le vainqueur portait le titre de βωμονείκης[160] et jouissait d'une grande estime, car l'exploit n'était pas sans risque et certains concurrents y laissaient la vie[161].

57 Pour plus d'un, cette flagellation constituerait, entre l'abandon de l'enfance et l'accession à l'âge adulte, la mort symbolique propre aux rites de passage[162]. Et il est vrai que la mort initiatique par fustigation et effusion de sang ressort de l'αἴτιον du Périégète, puisque flagellation y équivaut à sacrifice humain, auquel échappent désormais les éphèbes des temps historiques.

58 Cependant Cicerón est le premier à présenter ainsi la fouettade et presque toutes les sources qui la concernent sont du IIe siècle ap. J.-C.[163], lors duquel les Spartiates vécurent un vaste mouvement de retour à la Sparte qu'ils imaginaient être celle de l'apogée[164].

59 Or cette cérémonie, à l'époque de Xénophon, était quelque peu différente, puisqu'il s'agissait, pour un groupe d'éphèbes, de dérober des fromages disposés sur l'autel d'Orthia, et pour un autre, de s'y opposer au moyen de fouets[165] ; cérémonie pour laquelle Plutarque donne une étiologie totalement étrangère aux sacrifices humains et qui fait aisément contrepoids à celle de Pausanias[166]. Une nette évolution avait donc marqué la manifestation puisqu'à l'époque hellénistique, pour des raisons que nous ignorons, le vol de fromages disparut tandis que la fustigation s'intensifia[167].

60 L'important est de remarquer que l'αἴτιον de Pausanias ne pourrait en aucun cas expliquer la flagellation consécutive au vol, alors qu'il explicite parfaitement l'épreuve de pure endurance qui avait cours encore à son époque : le récit ne jouit donc pas d'une présomption de grande ancienneté[168].

61 La cérémonie de l'époque classique n'en est pas moins, en même temps qu'un festival de renouvellement, un rite d'initiation, précédé semble-t-il d'une retraite à la campagne[169], et suivi d'une procession, dite des Lydiens, elle aussi rattachée à l'αἴτιον de Plutarque[170] et en laquelle on a coutume de voir la présentation, à la communauté des adultes, des éphèbes parvenus au terme de leur parcours préparatoire[171]. Cependant, le caractère de mort rituelle symbolisé par la flagellation, même s'il a pu éventuellement être ainsi ressenti par les Spartiates, ne peut pas être considéré comme initial[172] : l'idée même d'une substitution de celle-ci à des sacrifices humains ne pourrait être ancienne, car elle n'a pu advenir que lorsque toute l'attention se fut focalisée sur l'autel ensanglanté d'Orthia, unique intérêt d'un rituel transformé ; corrélativement à la mutation du sens de la cérémonie, l'explication mythique dut évoluer sous l'influence peut-être d'autres cultes

aux pratiques parallèles, dont beaucoup ressortissaient à Artémis, et peut-être en particulier de celui d'Halae[173].

62 Les légendes de sacrifices humains relatives au culte d'Orthia ne sont donc pas intrinsèquement liées à la sphère des rites de passage : elles tirent plus vraisemblablement leur origine de la réinterprétation tardive de pratiques sanglantes et incomprises[174].

1.2.3. Artémis Triclaria à Patras (Achaïe)

63 L'Artémis Tauropolos d'Halae et Orthia sont liées par la folie qui frappe les inventeurs de leurs statues : c'est en raison de sa démence qu'Oreste, par ordre d'Apollon, a dérobé en Tauride la statue de la déesse ; et c'est en découvrant le ξόανον d'Orthia, apparenté à l'image taurique, qu'Astrabacos et Alopecos perdent le sens[175]. Au plan mythique, la déraison, souvent imputée à Artémis, symbolise au mieux cette période de renversement radical des valeurs, cette antithèse de la quotidienneté, quand la norme devient l'anormalité que vivent précisément les néophytes lors de la période de marge : rejetés en dehors des cadres civiques, ils sont soumis à des épreuves jusque là tenues secrètes où prime l'extraordinaire. Au terme de cette phase, comme Oreste, dont la folie a pris fin au contact de la déesse, est autorisé à revenir à Athènes, les néophytes désormais acceptés par la société des adultes peuvent réintégrer le monde des hommes[176].

64 Artémis Triclaria, étroitement associée à Dionysos Aisymnètès, entretenait de même d'étroites relations avec la folie, le sacrifice de κοῦροι et de κόραι et les initiations des deux sexes. Pausanias rappelle les mésaventures de la prêtresse de Triclaria, Comaetho, adolescente de toute beauté brûlant d'amour pour le séduisant Mélanippe. Face au refus catégorique des parents, ce dernier fit du temple une chambre nuptiale, mais le fléau ne tarda pas, et l'oracle interrogé désigna les coupables, qui devaient être offerts à Artémis, ainsi que chaque année le plus beau garçon et la plus belle jeune fille. Eurypyle, pour sa part, était devenu fou à la vue d'une idole de Dionysos, enfermée dans un λάρναξ qu'il avait reçu en butin à la chute de Troie. Lui aussi consulta Delphes, où Apollon lui enjoignit de se fixer à l'endroit où il rencontrerait un peuple accomplissant d'étranges sacrifices : les vents le firent accoster à Patras, lors de la triste cérémonie, qu'il comprit d'emblée. Les Patréens, eux, se souvinrent qu'Apollon leur avait promis la fin du tribut lorsqu'un roi étranger débarquerait avec une divinité étrangère ; les immolations humaines cessèrent, et le fleuve d'Ameilichios, le cruel, vit son nom transformé en Meilichios, le doux[177].

> « Le dieu enfermé dans le coffre porte le surnom d'Aisymnètès : neuf citoyens, que le peuple choisit dans la masse parmi les plus honorables, et autant de femmes de même condition, sont spécialement attachés à son service. C'est uniquement pendant la nuit de la fête que le coffre est porté au dehors par le prêtre ; c'est un privilège réservé à cette nuit-là. Certains membres de la jeunesse du pays descendent vers le Meilichios ; les têtes sont couronnées d'épis de blé : c'est la parure que portaient jadis ceux qu'on amenait pour être immolés à Artémis. À l'heure actuelle, ils déposent leurs couronnes d'épis de blé près de la déesse, et après s'être baignés dans le Meilichios, et s'être couronnés de lierre cette fois, ils se dirigent vers le sanctuaire d'Aisymnètès. »[178]

65 Pausanias parle au présent de la fête honorant les deux divinités, mais à l'imparfait des exigences de la prêtrise. Ce ne serait pas la première fois qu'il présenterait comme toujours accomplis des rituels abandonnés, mais la précision dont il fait ici preuve laisse penser que si 1'ἑορτή peut-être avait été délaissée[179], elle était encore présente dans l'esprit des autochtones qui lui servaient de guides.

66 Ces festivités, unissant les deux cultes[180], sont probablement attestées par une monnaie frappée entre 150 et 100 av. J.-C, à l'effigie d'une déesse courtement vêtue d'un chiton, torche dans une main, thyrse dans l'autre. Au revers apparaît une urne ronde au couvercle cônique, renfermant des épis de blé mêlés à des couronnes de lierre : il s'agit là, à n'en pas douter, du λάρναξ d'Aisymnètès, et la divinité de l'avers doit vraisemblablement être Triclaria[181].

67 Si 1'αἴτιον, dans sa facture, semble s'inscrire dans la droite ligne des historiettes amoureuses du roman hellénistico-romain[182], il pourrait cependant avoir été remis au goût du jour par l'adjonction de quelques péripéties dramatiques[183], dont l'abstraction permet de renouer avec le très classique schème des légendes artémisiaques, y compris le thème de l'abandon des pratiques sacrificielles : le mythe étiologique n'est donc pas nécessairement une invention récente, d'autant plus qu'il doublait une célébration dont la structuration particulière est reconnue, depuis l'étude de Massenzio, comme initiatique [184].

68 Un certain nombre de παῖδες[185], filles et garçons, couronnés d'épis de blé descendent, καταβαίνουσι, au temple d'Artémis, sur la rive du fleuve, à l'écart de la cité, et laissent leurs couronnes à la déesse à laquelle ils étaient soumis durant leur enfance[186]. Remontant au temple d'Aisymnètès, le front ceint de lierre, ils rentrent dans la communauté des adultes et en saluent un dieu ambigu par excellence, Dionysos. Entre la catabase et l'anabase, un passage a pris place : ces jeunes sont morts à leur passé pour renaître à la citoyenneté patréenne, le bain dans le Meilichios étant simulacre de mort par immersion, symbole initiatique fréquent[187]. Le fleuve est intimement lié aux sacrifices par l'importance accordée à son changement d'appellation : Meilichios évoque sans conteste le « doux », mais encore le Zeus du même nom, dont les connotations chthoniennes sont évidentes : aussi le bain ne ferait-il que renforcer l'idée d'une mort symbolique vécue en tant que *devotio* aux puissances d'en bas. La phase de ségrégation et de renversement, que symbolisent dans le mythe l'anéantissement des valeurs quotidiennes et le chaos auquel retournent les Patréens fautifs en leur prêtresse, puis tenus de sacrifier leurs enfants, se clôture dans la réalité par la vision salvatrice de l'idole dangereuse[188], comme les immolations désolantes accomplies dans les temps mythiques avaient pu être abandonnées après la présentation et l'ouverture du λάρναξ maudit d'Eurypyle[189]. Du reste, le changement de couronne dénote le passage d'un état à un autre, la στεφάνη étant fréquemment signe d'accession à une essence supérieure, lors des jeux, des mystères et des mariages[190].

69 La παννυχίς est consacrée conjointement à Dionysos et à Artémis. Elle comporte un évident caractère d'inversion : son étiologie fait référence à une rupture de l'équilibre établi entre les hommes et les dieux ; les rites accomplis comprennent une catabase et une anabase, la sortie, unique dans l'année, d'une idole qui rend fou. Triclaria, sur la monnaie citée, brandit une torche et surtout un thyrse, élément orgiaque parfaitement à sa place dans la main d'Artémis et en particulier lorsque celle-ci est associée au μαινόμενος par excellence[191]. L'épiclèse Aisymnètès de Dionysos, « qui restaure l'ordre », peut logiquement impliquer un chaos antérieur. Nous n'avons aucune indication sur la date de ce festival, mais ses attaches avec le renouveau, incluant le rejet du passé et dans lequel une place importante était faite à l'intégration des nouveaux adultes, ainsi que le caractère printanier des grandes fêtes d'Artémis et de certaines manifestations dionysiaques semblent indiquer les premiers mois du printemps. Associés à l'histoire mythique du synécisme de la cité, mythe et rite placent dans les cérémonies de passage à

la fois le renouvellement du corps civique et sa naissance, son origine et son avenir, tandis que l'offrande de blé à la déesse affirme de nets liens avec le renouveau agraire[192].

70 Le rituel s'accorde, une fois son mythe étiologique décanté, aux thèmes de l'initiation tribale, et doit remonter avant l'époque hellénistique. L'introduction tardive du motif sacrificiel est peu probable, car on ne distingue pas, dans ce que l'on connaît du culte, d'élément cruel ou sanglant qui aurait pu en susciter l'apparition. L'idée que la parure des enfants était celle que portaient jadis les futurs immolés devait remonter au temps où s'était élaborée la signification initiatique de la cérémonie : et une fois encore, une légende de sacrifice humain soulignait le symbolisme d'une mort toute rituelle[193].

71 De plus, les prêtresses de Triclaria étaient des παρθένοι lors de leur service, qu'elles devaient donc quitter, une fois venu le temps des noces[194] ; considérations qui nous ramènent à la condition πρὸ τοῦ γάμου des oursonnes de Brauron et des suivantes d'Artémis en général. Comaetho, renonçant à sa virginité, connaît aussi sa première expérience sexuelle : la vie conjugale s'ouvre à elle ; on dirait volontiers qu'elle meurt à Artémis pour renaître à Dionysos, Aisymnètès, celui « qui restaure l'ordre », mais il n'est trace, pour elle, d'aucune renaissance, même symbolique. Il reste toutefois significatif que la charnière entre adolescence chaste et perte de la virginité, dans le langage mythique, donne lieu à une image de mort, que nous avons entrevue déjà avec Iphigénie, épouse d'Hadès, et que nous retrouverons plusieurs fois encore sur notre chemin[195].

72 Les noms de Mélanippe et de Comaetho, enfin, n'ont pas été innocemment utilisés. Les Grecs ont volontiers désigné les adolescents sous des vocables chevalins, par l'intermédiaire de composés en -ιππ(ι)ος, ou plus directement au travers de l'appellation de πῶλος. Ainsi en est-il surtout chez les poètes, dont l'intention est résumée par une glose d'Hésychios[196] :

> Πῶλος [...] τοὺς νέους καὶ τὰς νέας, καὶ παρθένους.

73 De la sorte, l'éducation des jeunes, qui tend au mariage, sera conçue essentiellement comme un dressage, au point que « former la jeunesse » se traduira par πωλοδαμνεῖν[197]. C'est que le cheval, à l'état sauvage, incarne la fougue aux forces incontrôlées, empreinte de violence sexuelle[198] et assimilée à la fougue des adolescents des deux sexes, dont le potentiel en forces vitales indomptées doit être plié aux exigences de l'union conjugale, gage de stabilité sociale[199]. Et au même titre que la cavale ou le poulain et même les génisses inapprivoisées, la jeunesse doit être soumise au joug qui, au sens figuré, est une métaphore du mariage[200].

74 Rien d'étonnant donc à rencontrer ici un Mélanippe, cheval de couleur noire, couleur par excellence des éphèbes grecs[201] : sa présence ne fait que renforcer l'appartenance de la légende, et en conséquence du rituel, au domaine des rites de passage.

75 À Mélanippe est associée Comaetho, la chevelure rousse. En bien des endroits de la Grèce, le mariage était marqué par l'ablation, totale ou partielle, des cheveux, mutilation corporelle la moins barbare, dont abondent les exemples historiques et légendaires : Thésée, on le verra, offre sa chevelure à son retour de Crète, quatorze adolescents reclus à Corinthe ont la tête rasée, comme les mariées de Sparte et de Trézène, sans oublier les adolescents introduits dans les phratries aux Apatouries[202]... La présence, aux côtés d'un étalon noir, d'une jeune fille πρὸ τοῦ γάμου dont la chevelure rousse, ou fauve, évoque également la marginalité sociale, propre aux adolescents, n'a rien de plus surprenant[203].

76 Au demeurant, l'histoire toute proche d'Atalante clarifiera certains aspects affadis de la légende de Comaetho : jadis abandonnée, Atalante fut allaitée par une ourse et devint une

compagne échevelée d'Artémis, chasseresse hors pair qui fit le serment de demeurer παρθένος. Son père agréa sa demande, mais autorisa les prétendants, sous peine de mort en cas d'échec, à tenter de la conquérir en l'emportant sur elle à la course. Et un jour vint Mélanion, le Noir, couleur de Mélanippe, du chasseur émérite Méléagre et autres cryptes, qui vainquit sa partenaire grâce à l'ἀπάτη familière des héros de son âge, et avec le secours bien à propos de la déesse de l'amour, Aphrodite. Après son triomphe, il s'unit à la jeune femme dans le temple de Zeus, ou de la Mère des dieux, et Aphrodite, outrée de cette attitude, ou d'un manquement du jeune homme à sa parole, transforma les adolescents en lion et lionne, animaux dont on pensait qu'ils ne s'accouplaient pas entre eux : avertissement aux jeunes qui s'aventureraient à les imiter ! .. Dans la version béotienne du mythe, Mélanion est remplacé par *Hippoménès,* le dompteur de chevaux : heureuse désignation pour signifier le joug qu'il impose à la παρθένος jusque là vouée à la Chasseresse[204]. Au passage, on remarquera que le motif du refus du père de Comaetho d'abandonner sa fille à Mélanippe trouve ici un écho direct dans l'épreuve imposée par le père d'Atalante, hostile à son mariage[205].

1.3. Gestes et cultes relatifs à Thésée (Attique) et aux enfants de Médée (Corinthe)

1.3.1. La geste de Thésée (Attique)

77 Artémis cédait sa place de courotrophe à son frère Apollon dans la geste de Thésée. Conséquence irrémédiable d'une faute qui varia au cours du temps[206], l'Attique avait dû se résoudre, pour se libérer d'un fléau, à tirer au sort tous les sept ans[207] sept κοῦροι et sept παρθένοι, pour satisfaire aux exigences de Minos, et aux appétits voraces du Minotaure. Ayant pris la tête des enfants désignés, Thésée quitte le prytanée, accomplit une supplication au Delphinion et s'embarque à Phalère pour l'île maudite. Pénétrant au plus profond du dédale, fort du fil d'Ariane, il engage avec le monstre un corps à corps victorieux[208], qui épargne à ses compagnons la mort promise et efface à jamais le terrible tribut. Sur le chemin du retour, à Délos, Thésée consacre à Apollon une statue de culte d'Aphrodite qu'Ariane lui avait confiée, et fonde le rituel des *Aphrodisia,* dont l'élément principal est une manifestation chorale, la danse de la grue, qui symbolisait la course angoissée dans les détours inquiétants du labyrinthe crétois. En vue d'Athènes, en laissant le vent gonfler la voile noire, il provoque malgré lui le suicide de son père Égée, auquel il succède sur le trône[209]. L'appartenance de ce mythe à la sphère des initiations tribales semblait démontrée depuis l'étude de Jeanmaire, laquelle avait mis en lumière les relations entre le mythe du héros et les rites accomplis par les éphèbes athéniens aux mois de Munychion puis de Pyanopsion[210] : le noyau classique de la légende de Thésée, rehaussé de plusieurs exploits annexes[211], s'inscrit, dans le vaste fonds légendaire de l'humanité, aux côtés des histoires du Petit Poucet en Europe, de Sikouloumé en Afrique bantoue, héros triomphant des monstres qui s'apprêtaient à les dévorer, en même temps que chefs de file des néophytes[212]. Le chiffre sept, pour chacun des sexes, évoque une totalité, le labyrinthe, l'espace inconnu et l'isolement de la ségrégation : la victoire sur le Minotaure s'apparente au triomphe dans l'épreuve initiatique et le retour à Athènes à l'avènement d'un nouveau souverain, à la tête d'une jeunesse nouvellement forgée. Le trépas auquel étaient voués les enfants s'assimile à la classique mort rituelle, dans un mythe où les aspects sacrificiels du tribut ont été particulièrement soulignés.

78 Une étude récente de Claude Calame a tempéré ce point de vue en offrant une interprétation souvent brillante, qui nuance et enrichit considérablement les théories agraires du XIXe siècle, tout en abandonnant les théories initiatiques, que l'auteur estime peu probantes après les avoir lui-même défendues[213]. Calame préfère voir en Thésée, lors de l'épisode crétois, non plus un adolescent mais un éphèbe au sens classique du mot, à savoir un jeune homme sorti de l'adolescence et déjà « initié », prêt à entrer dans la classe des citoyens[214] ; cependant, l'auteur est obligé de reconnaître que dans l'iconographie ancienne, même si le héros parfois porte la barbe, signe d'un « degré de maturité supérieure », il apparaît aussi souvent imberbe dans son combat contre le Minotaure, et l'argument qui consiste à rattacher ce trait au mouvement qui, au Ve siècle, transformera Thésée en éphèbe, reste relativement faible[215]. Thésée est incontestablement présenté comme un peu plus fort et un peu plus âgé que les adolescents dont il a pris la tête, mais le meneur de collèges d'adolescents est souvent plus beau et plus fort que ses compagnons de chœur. Au reste si Thésée, vêtu souvent de la jupette hoplitique, abat le monstre au moyen d'une épée, il porte parfois aussi la nébride, signe fréquent d'initiation, tandis que le fil d'Ariane s'apparente, d'une façon ou d'une autre, à la ruse propre aux cryptes[216]. En outre, ses cheveux, souvent figurés longs et parfois retenus dans un bandeau, comme ceux des jeunes gens qui l'accompagnent, peuvent également être retenus comme un trait « adolescent »[217]. La couronne que tient parfois un des jeunes Athéniens, voire une déesse, et destinée au héros qui tue le Minotaure, signale également une notion de « passage » à une essence supérieure moyennant la réussite d'une épreuve [218].

79 Il est vrai que l'important complexe rituel que Jeanmaire avait mis en rapport avec l'histoire mythique offre de fréquentes incohérences : ainsi le six Munychion, date du départ de Thésée selon Plutarque, les jeunes filles se rendaient au Delphinion afin de renouveler la supplication faite par le héros à Apollon avant le funeste départ[219] : de cet épisode rituel, on faisait l'ouverture hypothétique d'une période de retraite, inaugurée par l'offrande du rameau des suppliants, l'εἰρεσιώνη. L'absence des adolescents, néanmoins, est troublante, et c'est une solution de facilité que de supposer un usage à eux dévolu mais tombé en désuétude. De plus, il n'est pas impossible que cette supplication, laquelle prenait place peu avant les fêtes artémisiaques du 16 du même mois, n'ait été que par la suite reliée au départ de Thésée : on le voit, l'ouverture de la période de marge est vraiment hypothétique[220].

80 Le sept de Pyanopsion, Athènes fêtait le retour du héros, lors des fêtes — distinctes — des Pyanopsies pour Apollon et Oschophories pour Dionysos et Athéna. Les Pyanopsies consistaient en deux actes rituels : la consommation d'une bouillie de légumineuses et l'offrande à Apollon Delphinios d'une εἰρεσιώνη. Conjointement se déroulaient les Oschophories, qui comprenaient deux éléments : une procession partait d'un temple athénien de Dionysos et menait à Phalère, jusqu'au temple d'Athéna Sciras, *extra muros.* Un ἀγών enfin réunissait les éphèbes les plus en vue des tribus clisthéniennes, et le vainqueur était amené à boire une sorte de cycéon, la πενταπλόα, mélange de vin, de fromage, de miel, de farine d'orge et d'huile[221].

81 Se basant sur le récit de Plutarque[222], on a jusqu'ici souligné que la cérémonie était caractéristique des initiations : la procession était axée sur les évolutions d'un chœur de sept κοῦροι et de sept παρθένοι, qui entonnent les μέλη ὠσχοφορικά[223], et portent des chlamydes noires, commémorant l'oubli fatal et ses conséquences, tout en s'inscrivant dans les pratiques vestimentaires particulières à cette période de transition[224] ; deux

d'entre eux sont travestis, pratique qui renvoie aux interférences sexuelles notoires des rites de passage. Les cris de joie (ἐλελεῦ) et de tristesse (ἰού ἰού) se mêlent, pour rappeler la mort d'Égée et le retour de la jeunesse victorieuse, la fin de la situation révolue et l'avènement des nouveaux citoyens. La procession est appelée κῶμος et en cela comporte probablement des mascarades rituelles dans lesquelles l'enduit de gypse (γύπος ou σκίρρος) jouait un rôle prépondérant, sans doute en rapport avec l'épiclèse d'Athéna[225]. L'ἀγών est réservé aux éphèbes, alors que la course est normalement réservée aux hommes accomplis[226].

82 Une réclusion des jeunes au temple d'Athéna Sciras de Phalère est probable, au regard des récits d'Hypéride et de Philochore[227] selon lesquels, avant l'embarquement pour la Crète, les victimes désignées y auraient passé un temps suffisamment long pour que leurs mères doivent venir les y nourrir et les réconforter, c'est-à-dire jouer le rôle des deipnophores auxquelles Plutarque fait également référence dans le rite, ainsi que l'inscription dite des Salaminiens[228].

83 Une réclusion qui, au plan mythique, était mise à profit pour préparer le travestissement de deux des adolescents désignés qui auraient pris la place de deux jeunes filles lors de l'expédition. Cependant, la réclusion pratiquée en ce mois d'octobre renvoie non au retour, mais au départ de l'expédition crétoise, tant et si bien que la bipolarité des rites de passage : début en Munychion, achèvement en Pyanopsion est dangereusement compromise puisque mythe et rite célèbrent l'ensemble des faits crétois aux Pyanopsies ; de plus, le futur roi, selon Plutarque, va de la côte à la ville, tandis que la procession vient d'Athènes au Phalère, précisément dans la direction opposée[229].

84 C'est pourquoi Calame a cherché une autre explication[230], probante d'ailleurs : de Munychion à Pyanopsion, la cité suit, dans le rite, la maturation des récoltes du début de la croissance en Munychion, aux prémices des Thargélies et aux vendanges d'octobre ; la bouillie des Pyanopsies et les « aliments mûrs » de l'εἰρεσιώνη se réfèrent au franchissement d'une étape sur le chemin de l'alimentation civilisée, tandis qu'Apollon préside aux cérémonies non en tant que courotrophe mais comme divinité apotropaïque par excellence. De même, les grappes de raisin, la πενταπλόα et les nourritures apportées aux reclus par les deipnophores, symboliseraient l'accession à la civilisation. Les traits initiatiques relevés plus haut n'auraient alors qu'une valeur narrative, sans qu'aucune implication rituelle n'y soit attachée : le retour à Athènes de Thésée et ses compagnons ne serait autre, si je comprends bien la pensée complexe de l'auteur, qu'une transposition mythique du rôle civilisateur d'Apollon.

85 Je ne peux que souscrire à cette démonstration magistrale quand elle explique le calendrier héortologique d'Athènes en relation intime avec la maturation des produits céréaliers et vinicoles. Toutefois, le rejet catégorique des traits initiatiques de ces festivals est exagéré, d'autant plus que ceux-ci peuvent être conçus comme parfaitement solidaires des symboles agricoles et civilisateurs. Si Calame reconnaît aux Pyanopsies un net caractère adolescent, il dénie toute signification de passage aux Oschophories, se fondant sur la nature définie plus haut de la fête et sur l'intervention de toutes les classes d'âge. Je ferai remarquer cependant qu'on peut établir un parallèle net entre la maturation des récoltes et la maturation de la jeunesse qui tend à l'accomplissement lors des Apatouries [231], — célébrées d'ailleurs de concert avec les Oschophories,— au deuxième jour desquelles les jeunes de seize ans étaient introduits dans les phratries[232]. D'autre part, la réclusion d'adolescents dans le temple d'Athéna Sciras et le rôle des deipnophores font directement écho à certaines pratiques d'isolement que nous avons rencontrées, à Brauron par

exemple, d'autant plus que le temple est situé hors-les-murs et près de la mer[233]. Sans doute ni les Oschophories, ni les Pyanopsies ne sont-elles structurées selon un schéma « ternaire », mais cela n'empêche nullement qu'elles ne soient rattachées à certaines réalités rituelles initiatiques[234].

86 Le caractère tardif des témoignages relatifs aux festivités ne doit en rien mettre en doute la popularité de Thésée dans l'Athènes classique. Sa légende, déjà bien connue des auteurs archaïques dont on n'a, pour ainsi dire, rien conservé[235], fut abordée par plusieurs historiens notables des ve et ive siècles, qui firent de la geste du héros une expédition pleine d'aventures où le merveilleux cédait le pas au rationnel[236]. La cité avait instauré aussi les *Theseia,* aux environs de 476/475 av. J.-C, date de la translation, sous l'archontat de Phaidon, des reliques du héros, « découvertes » à Sciros[237]. Selon Platon, les théores envoyés à Délos, lors des *Delia,* le sont en reconnaissance de la protection accordée par Apollon aux quatorze enfants abandonnés au Minotaure[238]. La légende reste présente à l'époque hellénistique, à Délos toujours, où les *Aphrodisia,* dont la partie dansée représente les errances de Thésée au cœur du labyrinthe, sont toujours célébrées du temps de Callimaque et à Athènes, où un décret de 150/149 av. J.-C. atteste l'offrande du rameau des Pyanopsies en l'honneur autant de Thésée, κούρος par excellence, que d'Apollon[239].

87 Conjointement au mythe, le rituel s'est également maintenu, et Plutarque pourra en composer la relation la plus détaillée[240]. Sous la dynastie des Antonins, les chlamydes noires, commémorant toujours le décès d'Égée, seront remplacées par des vêtements blancs grâce aux libéralités d'Hérode Atticus[241]. La rationalisation de la Théséide et son utilisation à des fins politiques dès l'époque classique plaident cependant en faveur d'un rapide affaiblissement des thèmes purement initiatiques, dès avant 500 av. J.-C. peut-être si l'on peut tenir compte des indications chronologiques et iconographiques des représentations figurées[242].

88 L'époque archaïque avait célébré les hauts faits du plus grand roi d'Athènes, et parmi ceux-ci l'épisode crétois fut parmi les plus représentés sur les vases entre 650 et 500 av. J.-C. D'abord obligée, la présence des jeunes garçons et des jeunes filles destinés au Minotaure, laquelle préserve à l'épreuve l'unité essentielle à sa compréhension, deviendra peu à peu moins affirmée. La meilleure illustration du mythe est un skyphos béotien du début du vi^e^ siècle av. J.-C, Thésée y affrontant, secondé par Ariane, un monstre plus puissant que lui, devant sept éphèbes et sept vierges disposés en deux registres superposés[243]. À cette solution peu esthétique, les artistes ont préféré n'illustrer, faute de place, qu'un nombre limité d'adolescents et de figurants, dont l'identification reste délicate puisque souvent Ariane et parfois Athéna assistent le héros. Seule la coupe d'Archyclès et Glaucytès présente dans le même champ tous les protagonistes du drame[244], lesquels ont été limités à quatre dans la plupart des cas, généralement des deux sexes et assez statiques. L'épisode ne se fera plus tragique qu'à la frontière des vi^e^ et ve siècles, où les figurants sont davantage glacés d'effroi face à un Minotaure vaincu mais plus monstrueux. Par la suite, au fur et à mesure peut-être de la rationalisation de la légende, les vases ne présenteront plus le combat héroïque que sous les regards apaisés des spectateurs étrangers à l'action, alors que la fortune du thème s'amenuise fortement au ive siècle. En dehors des phénomènes de mode bien connus pour les sujets de la peinture sur vases antique, cette soudaine chute d'intérêt n'est peut-être pas sans rapport avec l'effacement progressif du sens premier du mythe.

89 Quoi qu'il en soit, la Théséide est restée, à Athènes, vivace jusque sous l'empire, et l'anecdote du combat au labyrinthe peut encore y être associée à un ensemble de rites consacrés au moins partiellement à la jeunesse qui, au début du Pyanopsion, était incorporée à l'ordre civique. Il n'empêche qu'en dépit des nombreuses représentations peintes et de témoignages abondants, l'histoire de Thésée ne peut être cernée avec trop d'exactitude dans ses implications rituelles. Aussi les légendes corinthiennes et le culte relatifs à Médée et ses fils devraient-ils nous permettre d'affermir ces fragiles conclusions.

1.3.2. Les enfants de Médée (Corinthe)

90 Encore que le sacrifice humain n'y ait jamais été souligné dans l'Antiquité[245], la légende corinthienne des enfants de Médée trouve place aux côtés des mythes d'initiation où le thème fut abondamment exploité. À l'histoire légendaire répondait un rituel, dont les analogies avec la Théséide plaident en faveur d'une manifestation d'origine initiatique, autant qu'elles accordent plus de fermeté au rituel par lequel Athènes fêtait le retour de son héros : les Corinthiens s'astreignaient ainsi à la réclusion annuelle d'un chœur de sept vierges et de sept éphèbes, de noir vêtus et aux cheveux rasés, dans le temple d'Héra Acraia[246]. Ce noviciat s'achevait par l'holocauste d'une chèvre noire à la déesse[247], sacrifice qui se voulait expiatoire et comportait cette particularité que l'animal était amené à déterrer lui-même le couteau sacrificiel enfoui au pied de l'autel depuis l'année précédente[248], agréant de la sorte sa propre immolation. La μάχαιρα, ainsi découverte dans un bel exemple d'*Unschuldskomödie*[249], passait pour être le couteau sacrificiel avec lequel Médée avait égorgé ses enfants[250], et la chèvre offerte à Héra n'en apparaît que davantage comme le substitut évident, noir de surcroît, des adolescents libérés de leur charge[251].

91 En 431, Euripide fondit en un tout cohérent diverses traditions locales apparemment inconciliables. Qu'il fût ou non le premier dramaturge à porter à la scène une Médée infanticide[252], novateur affirmé en ces thèmes de la jalousie aveugle et de la haine envers le conjoint infidèle, le poète avait enraciné sa tragédie dans la mythologie autochtone et avait dû présenter l'égorgement des enfants dans un contexte implicitement religieux[253], de sorte que les représentations figurées, toutes postérieures à la tragédie, ont concentré l'attention sur l'autel d'Héra[254].

92 À l'époque, les Corinthiens s'estimaient coupables de la mort des enfants de la Colchidienne et Euripide le savait quand il présentait Médée préférant porter la main sur ses fils plutôt que de laisser ce soin aux proches de Créon qui venait de succomber sous ses maléfices[255]. Et en expiation de ce crime, perpétré par leurs pères à l'autel d'Acraia, les citadins se résignaient à la ségrégation annuelle du collège des quatorze adolescents, qui apportait une éternelle compensation à la descendance exterminée de la magicienne, que l'on imaginera parfois composée de sept filles et de sept garçons[256]. Dans le rituel corinthien, comme à Brauron, Munychie, Halae, Patras et sans doute Aulis, le versant « initiatique » avait dû composer avec les notions d'expiation et de propitiation pour un forfait ancestral, mais il restait bien présent en cette période-charnière de la vie des jeunes gens.

93 Il est cependant une tradition plus ancienne, à laquelle d'ailleurs Euripide avait emprunté sa Médée meurtrière : celle-ci remontait au poète Eumélos, qui présentait l'épouse de Jason, pleine de bonne volonté, faisant périr ses enfants dans le temple d'Héra alors

qu'elle désirait les rendre immortels à l'aide d'agissements magiques (κατακρύπτω), difficiles à saisir. Surprise par le père en colère, elle renonçait à ses agissements et les deux souverains quittaient le pays[257]. Le contexte demeure religieux, le temple de la déesse s'étant substitué à son autel, et l'histoire n'est pas dépourvue de traits initiatiques [258]. Le sens de κατακρύπτω a été souvent discuté. Cacher, dissimuler est sa signification première, traduction qui s'accorderait bien à la réclusion des enfants dans le temple d'Héra[259], mais on comprend difficilement en quoi Jason aurait été mis en colère par une simple dissimulation et pourquoi les enfants seraient décédés. En lui conférant le sens d'ensevelir, on a voulu trouver dans la légende la trace de cette réalité du dieu qui meurt et renaît, altérée à ce point déjà de ne plus laisser transparaître la réussite initiale de l'opération[260]. L'échec cependant, dû à la curiosité exacerbée de Jason, s'intègre à la trame originelle du mythe, comme il fait partie intégrante des histoires où Déméter, Isis ou encore Thétis[261] tentaient d'immortaliser par le feu les enfants qui étaient leurs ou qu'elles avaient pris en charge. Or, les termes κρύπτειε [...] πυρί ἔνί πολλῷ κρύπτει, sont explicitement cités dans *l'Hymne à Déméter,* tandis qu'Achille ainsi manipulé par sa mère divine était le cadet de sept enfants, ses six frères étant morts dans l'insuccès de l'opération. Aussi l'épreuve par le feu, immortalisante ou plutôt régénératrice, destinée à ouvrir aux adolescents une condition supérieure, n'est pas à rejeter, d'autant plus que Médée passait pour experte en cette opération délicate du rajeunissement tellement liée à l'usage bénéfique du feu[262].

94 Tout en connaissant la version d'Eumélos, les Corinthiens étaient persuadés de leur culpabilité. Sans doute la nature du sacrifice, centré sur la volonté d'éviter à quiconque la responsabilité de l'immolation, et la charge du rituel expiatoire, incombant aux habitants, n'y sont-elles pas étrangères : toutes deux étaient aptes à laisser planer l'impression d'une faute jadis commise et à réparer[263].

95 Les rites se déroulaient dans un des sanctuaires d'Héra corinthienne. Trois sites sont envisageables : en ville, sur l'acropole, mais aucun *Heraion* n'y a encore été mis au jour. En ville, à proximité du temple C et au-dessus de la fontaine Glaucè. *Extra muros,* à l'*Heraion* de Pérachora, qui occupe une position d'ἐσχατιά*:* cette dernière localisation apparaît pour le moment devoir s'imposer, sans certitude toutefois[264].

96 En conclusion, la mort des enfants de Médée, malgré sa présentation sous l'aspect d'un meurtre, apparaît nettement comme un acte sacrificiel, et Euripide ira jusqu'à faire entendre, par-delà les gémissements du chœur, les cris des fils infortunés expirant à l'autel, scène illustrée avec réalisme par quelques peintures sur vases[265]. La ressemblance avec la légende et le rituel de Thésée, ainsi qu'avec les cultes brauronien et munychien est évidente[266] à cela près qu'en Attique, le thème du sacrifice humain s'était imposé dans les mythes et dans les imaginations. La cérémonie dut demeurer inchangée jusqu'en 146 av. J.-C, date à laquelle elle disparaît à jamais, les colons repeuplant la cité mise à sac ne renouant jamais avec l'usage ancestral[267].

2. Les cultes « initiatiques » urbains d'Athènes

97 APRÈS LES CONFINS TERRITORIAUX, la cité proprement dite : à Athènes, des παρθένοι sacrifiées sont honorées en trois lieux de culte dont les rituels s'apparentent, ainsi que leurs αἴτιον, à ceux de l'Artémis attique. Je n'ai aucune intention de réduire ces complexes mythico-cultuels, peu connus, à leurs seuls éléments initiatiques, mais leur ressemblance avec les

cultes précédemment étudiés, ainsi que les nombreuses composantes initiatiques décelées par Pierre Brulé en certains rituels urbains eux-mêmes, incitent à les inclure dans le présent chapitre[268]. L'origine de ces cultes demeure obscure et si leur association avec la divinité poliade pourrait certes témoigner d'une très grande ancienneté, elle a pu également résulter d'influences plus tardives, venues d'Attique ou d'ailleurs.

2.1. Aglauros et les filles d'Érechthée

98 Sur le flanc ouest de l'Acropole était édifié le sanctuaire d'Aglauros et des autres filles de Cécrops[269]. La première est l'héroïne malheureuse de la légende d'Érichthonios : désobéissant à Athéna qui lui avait remis une corbeille en lui défendant de l'ouvrir, elle transgressa l'interdit avec une de ses sœurs, découvrit l'indicible et se précipita, frappée de μανία, du haut de l'Acropole. À ce mythe assez terrifiant s'accordait l'ancien rituel, obscur lui aussi, des Arrhéphories. Se gardant bien de commettre l'erreur sacrilège de leur contre-exemple mythique, les fillettes qu'on désignait comme arrhéphores, dans un service presté pour la Poliade dans le cadre de l'introduction des filles à la communauté des femmes, manipulent mais sans les ouvrir les corbeilles sacrées dont le contenu secret avait provoqué le trépas de la Cécropide imprudente[270]. Selon Philochore toutefois, Aglauros s'était distinguée par un haut fait d'héroïsme durant la guerre mythique qui mit aux prises Athènes et le fils de Poséidon, Eumolpos, en se laissant tomber des remparts de la citadelle pour assurer le salut de sa cité[271] : deux affaires de saut dans le vide, en quelque sorte.

99 La première version, étrangère à notre sujet, a le mérite de rattacher Aglauros à un rituel dont la nature initiatique est aujourd'hui largement reconnue, même si son intégration à notre connaissance des initiations attiques est loin d'être satisfaisante[272]. C'est en souvenir d'Aglauros également que certaines fillettes se consacraient aux Plyntéries, lesquelles comportaient une grande procession où évoluaient aussi les éphèbes[273]. En bref, ces petites filles, impubères et vierges, desservaient le culte d'une figure héroïque vierge, compagne d'Athéna la Παρθένος, parfois invoquée d'ailleurs sous l'épiclèse d'Aglauros : la Cécropide, de la sorte, se trouve singulièrement rapprochée d'Iphigénie, prêtresse de l'Artémis du même nom, rituellement mise à mort, divinisée et honorée par les petites adolescentes[274].

100 C'est à ce contexte que conduit la seconde version, celle du sacrifice volontaire d'Aglauros pour sa patrie : les éphèbes en effet, nouvellement introduits dans les phratries et alors en retrait de la vie publique, juste avant de partir pour les marches-frontières, prêtent serment dans son sanctuaire et avant tout en son nom[275] ; au total, Aglauros est une héroïne proche de la patronne athénienne, gratifiée d'un ἥρωον sur l'Acropole, et maîtresse de scénarios initiatiques. Le sens à donner au saut dans le vide qu'elle avait effectué divisait les interprètes anciens, mais il est évident que ce thème nourrit d'évidents liens avec les rites de passage, auxquels nombre de récits légendaires font allusion, notamment en fait de παρθένοι poursuivies par des amants non désirés et qui se précipitent à la mer en désespoir de cause[276]. À partir du IVe siècle au moins, le saut d'Aglauros passait pour sacrificiel et était associé, une nouvelle fois, au monde de l'adolescence, mais il se pourrait que cette version soit le fait de la veine patriotique qui se développe alors à Athènes[277].

101 Nous verrons d'ailleurs plus clair dans le cas d'Aglauros en faisant un détour par la légende des filles d'Érechthée. Les fragments de l'*Érechthée* d'Euripide permettent de

saisir la version classique et presque complète de la tradition[278] : on y retrouve Eumolpos, réduisant aux abois l'Athènes d'Érechthée, lequel pour l'emporter, dit l'oracle de Delphes, doit se résoudre à immoler une de ses filles, dénommée Chthonia, sur l'autel de Perséphone[279]. Le roi accepte l'ordre divin mais les sœurs de la victime, unies par un serment de mort simultanée, se suicident sitôt le sacrifice accompli[280].

102 À proximité de l'Acropole, les filles du roi mort au combat possèdent un τέμενος, un τάφος, bref un ἡρῷον[281]. Selon Euripide, les vierges furent ensevelies à l'endroit même de leur mort, et la légende se trouve donc être l'αἴτιον d'un endroit de culte à l'intérieur de l'enceinte sacrée[282]. Le nombre exact des princesses varie selon les auteurs, autant que le nom et l'âge de celle qui fut sacrifiée. Euripide en compte trois, mais lui-même s'inspire de traditions différentes[283]. En revanche, certains sont les honneurs de rang divin rendus par la cité aux Érechthéides[284], aussi nommées θεαί Ὑακινθίδες[285] : des sacrifices chthoniens leur sont destinés, essentiellement des νηφάλια, qui les rangent aux côtés des Muses, nymphes, Mnémosyne, Éos, Séléné, Hélios, Dionysos et Aphrodite Ourania[286]. Et surtout, elles sont honorées par des chœurs de jeunes filles, déjà rencontrés dans les manifestations relatives à Thésée et aux enfants de Médée, et dont la signification prénuptiale dans tout le monde grec archaïque a été amplement démontrée[287].

103 Ces caractères prénuptiaux attirent l'attention sur d'autres particularités cultuelles ou légendaires ; d'abord, les filles du roi ne sont pas mortes, leur âme n'a pas rejoint l'Hadès ; Athéna les a immortalisées et placées dans l'éther, par un catastérisme qui a fait d'elles les Hyades[288], et qui les rapproche à leur tour d'Iphigénie rendue immortelle et plus encore, on le verra, de Callisto également transformée en constellation : elles connaissent une nouvelle existence, supérieure, puisque les honneurs qu'on leur rend sont semblables à ceux des dieux. La destinataire de l'immolation, Corè-Perséphone, n'est pas étrangère au monde des adolescents, elle-même παρθένος enlevée à sa mère, nous y reviendrons sous peu. Une des filles d'Érechthée, Oreithyia, avait été enlevée par Borée, personnification des vents du Nord, alors qu'elle faisait la canéphore, rôle dont on a récemment montré la fonction d'ostentation des filles devenues nubiles après la période de marge[289]. Les sœurs de la victime se suicident, mais à nouveau en choisissant la précipitation du haut de l'Acropole, voire dans les flots[290].

104 Voici un culte qui a trait aux adolescentes, même si l'on ne peut le restreindre à n'être que cela : le récit légendaire est proche de ceux de Brauron et des récits apparentés : fléau, ici guerre, là λοιμός, menaçant la cité dans son existence et même sa survie ; sacrifice d'une παρθένος, de la main de son père, apothéose des victimes, instauration de rites accomplis par les fillettes πρὸ τοῦ γάμου. Il ne manque, pour que la comparaison soit complète, que le thème animal, propre sans doute, sinon aux « espaces maritimes » définis par Pierre Brulé[291], du moins aux confins du territoire.

105 Reste à savoir pourquoi la mort des princesses a été insérée dans un récit à caractère guerrier. Le but de l'αἴτιον était d'abord d'expliquer pourquoi la cité estimait nécessaire de cultiver la mémoire des filles d'Érechthée. Étant donné que le roi allait mourir à la guerre et que ses filles avaient été sacrifiées, peut-être a-t-on opté en faveur d'un sacrifice avant le combat, alors qu'ailleurs un thème « civil » eût pu s'imposer. Si le raisonnement est exact, il montre que le schéma de type initiatique, incluant l'immolation d'une παρθένος par son père, a pu faire l'objet de réaménagements qui peuvent aller en sens divers. La guerre contre Eumolpos allait ainsi devenir la cause principale du culte des filles d'Érechthée[292].

106 Peut-être est-ce une fois ce processus accompli que Philochore ou ses sources ont pu faire d'Aglauros, lors de la guerre menée par Érechthée (!), une héroïne de renom qui avait davantage de relief que l'Aglauros peu disciplinée des Arrhéphories, et à laquelle les éphèbes auraient pu jurer fidélité en suivant le bon exemple, en la prenant pour patronne. Toujours est-il qu'il n'existe aucun témoignage précédant Philochore pour accorder ancienneté à la version du saut patriotique d'Aglauros, et qu'une contamination de la légende de la Cécropide par celle des filles d'Érechthée apparaît pour le moment l'explication la plus plausible.

107 Selon Emily Kearns[293] cependant, aucune origine initiatique ne pourrait être allouée aux rituels consacrés aux Hyacinthides et à Aglauros : les filles d'Érechthée seraient avant tout les protectrices des guerriers et des enfants en tant que futurs militaires. Cette position d'abord ne serait pas irréductible : un des buts de l'initiation masculine est en effet le renouvellement du corps des citoyens, donc des soldats ; si l'on suppose en plus l'affaiblissement progressif des thèmes initiatiques aux Ve et IVe siècles, on pourrait même se risquer à déduire une sorte de recentrage du culte sur ses stricts aspects militaires. Mais les divinités qui président au serment des éphèbes ont cependant trop peu d'attaches avec la guerre pour que leur fonction guerrière ait été exclusive à l'origine, voire même essentielle. De plus, le culte des Hyacinthides est célébré par des jeunes filles, et l'on n'a aucune trace d'une quelconque activité des héroïnes dans le domaine masculin, ce qui reste surprenant pour un culte guerrier.

2.2. Les filles de Léos et de Hyacinthos

2.2.1. Les filles de Léos

108 Les filles de Léos, éponyme de tribu au même titre qu'Érechthée, étaient honorées dans un τέμενος sur l'agora, le *Leokorion* qui, en comprenant un βωμός, un τάφος et un μνημεῖον, n'était autre qu'un ἡρῷον[294]. Le tyran Hipparque fut assassiné à proximité, preuve de l'existence du bâtiment à la fin du VIe siècle[295]. Aristide parle, comme pour les Érechthéides, d'honneurs presque divins[296].

109 Leur légende ne nous est pas inconnue : Athènes écrasée sous le fléau, elles se sacrifièrent, après que leur père eut accepté leur immolation pour la sauvegarde de la cité [297]. Démosthène, source la plus ancienne, passe sous silence l'acceptation paternelle, mais celle-ci semble bien présente d'après les textes plus tardifs, et en particulier celui d'Aelius Aristide. Cette légende ne serait-elle qu'un doublet de la saga des Érechthéides[298] ? La supposition n'est pas dénuée de bon sens, mais ne peut être démontrée. Une de ces trois Léontides s'appelle Praxithéa, nom de l'épouse d'Érechthée, promue prêtresse de ses enfants décédées[299], mais ce rapprochement ne permet aucune conclusion.

110 Les sources sont muettes à propos des réalités cultuelles. Mais pourquoi cependant le culte des filles d'Érechthée et celui des Léontides n'auraient-ils pas pu tous deux appartenir à ce groupe de complexes cultuels incluant la légende de l'immolation d'une παρθένος par son père, d'autant que les filles de Léos jouissaient d'un endroit de culte bien distinct de celui des Érechthéides ? L'évolution semblable des mythes attenant aux deux cultes pourrait éventuellement témoigner de certaines influences de l'un sur l'autre, mais originellement, les honneurs réservés aux filles de Léos ont pu exister à part entière. On sait que, comme Cécrops d'ailleurs, Léos reçoit les hommages des éphèbes[300], honneur

en possible relation avec une quelconque fonction éphébique attribuée aux héros éponymes.

111 Si l'on accepte d'ailleurs l'identification par Homer Thompson du *Leokorion* avec un sanctuaire dégagé par Leslie Shear au nord-ouest de l'agora, les filles de Léos auraient d'ailleurs noué de profondes relations avec la religion des filles athéniennes : le site qui, dans un premier temps, avait été aménagé à même le roc, avant d'être doté d'un enclos et d'un puits peu après le milieu du Vᵉ siècle, a livré poupées, poids de métiers à tisser, osselets, … datés de *ca* 430 av. J.-C, puis des IVᵉ et IIIᵉ siècles, objets qui sont aussi caractéristiques des servantes impubères d'Artémis : les *Leokorai* pourraient donc bien avoir joué un rôle dans l'itinéraire prénuptial des Athéniennes[301].

2.2.2. Les filles de Hyacinthos

112 Le cas des Hyacinthides pourrait sembler parallèle à celui des filles d'Érechthée. Apollodore[302], suivi par Hygin[303], narre la tragédie vécue par Athènes, assiégée par Minos venu venger la mort de son fils Androgée : sur le point de succomber, la ville accepte le sacrifice des Hyacinthides, sur la tombe du cyclope Géraistos, pour se conformer à un ancien oracle. Rien n'y fait, et la πόλις vaincue devra accepter le tribut humain imposé par le souverain crétois jusqu'à l'exploit de Thésée.

113 Mais l'anecdote n'est pas au-dessus de tout soupçon. D'abord, il y a l'échec du sacrifice, seul cas à ma connaissance où cet acte capital ne porte pas ses fruits.

114 Acceptable en soi, cette particularité appelle cependant à la prudence, de même que l'absence de toute mention de culte et de rituel consacrés aux παρθένοι.

115 Les doutes se renforcent quand on voit Euripide[304], et à sa suite Démosthène[305], appeler Hyacinthides les filles d'Érechthée, sans pour autant citer la guerre contre Minos et ses suites funestes. L'histoire enfin était obscure dans le chef des anciens eux-mêmes, ainsi qu'en témoignent plusieurs hypothèses peu concluantes : les Hyacinthides auraient été les filles de Hyacinthos, héros Spartiate qui, pour une raison inexpliquée, serait venu s'installer à Athènes et y aurait acquis assez d'esprit civique pour accepter l'immolation de ses filles. Cette solution ne tenait pas compte de ce que Hyacinthos avait péri avant sa vingtième année de la main d'un Apollon discobole et maladroit[306]. Photios, qui s'inspire de Phanodémos[307], suit également Euripide et Démosthène en identifiant les Hyacinthides aux Érechthéides mais précise que l'endroit du sacrifice se nommait Hyacinthos et qu'il faut chercher là l'origine de cette appellation[308].

116 Pour conclure : l'équivalence entre les Érechthéides et les Hyacinthides remonte à l'époque classique et, étant donné la fragilité des bases de la légende propre aux Hyacinthides, ces dernières pourraient ne devoir leur existence qu'à certaines imaginations un peu trop fertiles, et avoir été inscrites dans une sorte de doublet de la Théséide[309]. La proximité des termes Hyacinthos et Hyacinthides a pu faciliter la confusion entre une légende attique relative aux filles du souverain local et l'histoire du Hyacinthos lacédémonien. Au reste, il est très possible que l'appellation Hyacinthides ait simplement désigné « les vierges », avant de correspondre à des êtres particuliers, désignant par exemple les filles d'Érechthée[310].

117 Quoi qu'il en soit, Athènes possédait *intra muros* plusieurs cultes qui semblent s'être adressés aux petites Athéniennes et dont le mythe mettait en scène le sacrifice de παρθένοι. La similitude entre ceux-ci et les cultes artémisiaques des frontières, renforcée

par le discours bien connu de Lysistrata qui lie Arrhéphories et service d'ourse[311], laisse entendre que les mythes de sacrifice humain qui y étaient attachés puisaient aux mêmes sources que ceux qui ont été étudiés auparavant : le sacrifice de vierges est une manière parmi d'autres de figurer la mort des jeunes filles lorsqu'elles sont en passe de devenir de « belles » femmes, pour reprendre le terme d'Aristophane. Je ne me hasarderai pas cependant à reconstituer un itinéraire prénuptial type, tel que le texte du poète comique le laisserait entrevoir : Arrhéphories, Alétrie, service d'ourse et canéphorie ne sont sans doute pas autant d'étapes obligées pour les fillettes, mais autant de fonctions de même nature et partiellement liées au passage à l'âge adulte. Il existe, en Attique, quantité de rituels plongeant leurs racines dans ces usages, mais les relations qu'ils ont tissées entre eux sont inextricables. Peut-être ces rituels étaient-ils à l'origine propres à chaque région, voire à chaque γένος, et ont-ils finalement été mis en commun lors des synécismes qui rassemblèrent les villages de la région.

3. Deux cultes de Béotie

3.1. Les filles d'Orion (Orchomène)

118 MÉTIOCHÉ et Ménippè, pour mettre fin à un λοιμός qui faisait périr beaucoup de gens, se sacrifièrent vaillamment selon les indications d'un oracle d'Apollon de Gortyne (?). Les *Métamorphoses* de Nicandre et les *Eroïa* de Corinne de Tanagra, sources d'Ovide et d'Antoninus Liberalis, ne remontent qu'au IIIe siècle av. J.-C, mais quelques indices, ainsi que la proximité des légendes attiques, suffisent pour conférer au récit une ancienneté certaine[312]. Renseignement capital, les filles d'Orion ont droit à un sanctuaire, ἱερόν ἐπίσημον, théâtre annuel de cérémonies conduites par des κόροι et des κόραι d'Orchomène[313] qui les vénèrent au moyen d'offrandes expiatoires, μειλίγματα, proches des νηφάλια dont les jeunes Athéniens gratifiaient les Érechthéides[314] et preuves de nettes affinités avec le monde infernal. Ce sanctuaire reste inconnu des archéologues, et rien ne permet de préciser s'il était ou non hors-les-murs.

119 Les deux victimes évoquent les fillettes de la métropole athénienne : éduquées par leur mère (ἐτρέφοντο), dans un environnement féminin, elles ont appris à tisser pour Athéna, — ainsi que les arrhéphores et comme les ourses pour Artémis,— et Aphrodite les a rendues « belles » au même titre que Lysistrata qui, devenue grande et jolie fille, avait été choisie pour être canéphore. Elles sont donc encore παρθένοι mais déjà nubiles et proches du temps des noces[315]. Le nom de Μεν-ίππε rappelle la condition indomptée des adolescentes avant le mariage alors que l'élément chthonien, important dans le rite orchoménien même, dans les complexes mythico-cultuels à Aulis, Brauron, Munychie et à Athènes pour les Érechthéides, apparaît sans équivoque dans les destinataires de l'immolation, les Princes des enfers. Au moment du sacrifice, Hadès et Corè-Perséphone les dissimulent, comme au moment crucial Artémis avait substitué à Iphigénie un double ou un animal. Elles sont transformées en astres, dans un catastérisme identique à celui des histoires des Érechthéides et, on le verra, de Callisto. Enfin, si le témoignage de Dionysos Scymnaios est exact, les vierges béotiennes auraient encore été des divinités au nom desquelles on prêtait serment[316], et se trouveraient de la sorte singulièrement rapprochées d'Aglauros, patronne de la fidélité éphébique athénienne, voire des filles d'Érechthée, liées jusque dans la mort.

120 L'appellation de vierges coronides, Κορωνίδας παρθένους, pourrait être de nature géographique et désigner les jeunes filles « de Coronée », bourgade sise en bordure du territoire orchoménien. En plus de l'allusion à leur catastérisme, leur surnom de κομήτας, chevelures, n'est pas pour nous surprendre, et peut-être les Κορωνίδας παρθένους étaient-elles simplement des jeunes filles couronnées ; on a dit déjà, à propos de Thésée, de Mélanippe et Comaetho, les liens qui existent entre couronne, passage et mariage : Aristophane ne dit-il pas qu'une fille est soupçonnée d'être amoureuse dès qu'on la voit tressant une couronne[317] ?

3.2. Les filles d'Antipoenos (Thèbes)

121 Pausanias signale que l'oracle avait exigé, lors d'une guerre, l'immolation d'une personne de noble souche. Antipoenos refusa de se soumettre à la prédiction mais ses filles, Alcis et Androcleia, se dévouèrent pour sauver leur patrie, puis furent ensevelies à l'intérieur du temple d'Artémis Eucleia[318]. Le contexte artémisiaque est acquis, et l'inhumation dans le sanctuaire de la déesse déjà connue pour Iphigénie. Plutarque ajoute qu'Eucleia aurait été une παρθένος de Platées décédée avant son mariage, à laquelle les fiancés auraient sacrifié préalablement à leurs noces, et qui bénéficiait, sur les places publiques béotiennes et locriennes d'un autel et d'une statue[319] : la divinité qui porte cette épiclèse peut donc bien être la garante de rites de passage, et ce rôle pourrait lui échoir à Thèbes aussi, où il transparaîtrait dans l'αἴτιον des Antipoenides. Une statue de Scopas permet de gratifier le culte d'une ancienneté dont on ne peut être sûr, en revanche, pour la légende étiologique : tout au plus le nom des jeunes filles, la Courageuse et la Gloire virile, peut-il plaider peut-être en faveur d'un enrichissement patriotique de la légende originelle, dans une évolution que l'on constatera à Athènes au IVe siècle av. J.-C.[320].

122 Le temple d'Eucleia était en dehors de la cité, mais il n'a pas encore été localisé ; Pausanias le situe à proximité des Portes Proétides, et dans un environnement qui évoque immédiatement la religion des adolescents : il côtoie le tombeau et le bûcher des Niobides [321], le temple de Dionysos Lysios, qu'on n'ouvre qu'une fois l'an pour quelques jours, une statue d'Apollon Boèdromios, le secourable, une autre d'Hermès et deux à l'effigie d'Athéna[322].

123 Voici à nouveau deux cultes, dont les attaches avec le monde des jeunes gens et jeunes filles en passe de se marier sont incontestables, et qui étaient voués à des κόραι nubiles et sacrifiées. Le seul point de discordance avec les légendes attiques est l'absence du père sacrificateur[323].

4. Sacrifice humain et cultes de Zeus

4.1. Zeus Lycaios (Arcadie)

124 PEU D'HISTORIENS récusent l'authenticité des sacrifices humains sur le mont Lycée[324], mais la multiplicité des interprétations illustre la perplexité des modernes face aux affirmations des sources littéraires, elles-mêmes tempérées par le scepticisme d'autres témoins anciens et par le résultat des fouilles entreprises sur le site au début du siècle.

125 La réalité des immolations humaines dans le culte de Zeus Lycaios est affirmée par deux petits textes : le premier est une phrase de Théophraste, affirmant la pratique

> « en Arcadie lors des *Lykaia* et à Carthage en l'honneur de Cronos de sacrifices humains officiels auxquels tout le monde prend part. »

126 Cette citation claire, extraite du *De Abstinentia* de Porphyre[325], apparaît cependant comme une incise au milieu d'un développement théorique. S'il est peu probable qu'elle soit une digression du néo-platonicien lui-même[326], elle est néanmoins isolée de son contexte[327].

127 Le second témoignage est une proposition allusive du pseudo-Platon qui, après avoir cité en exemple les sacrifices humains carthaginois, ajoute :

> « [...] et les participants aux *Lykaia,* et les descendants d'Athamas, quels sacrifices n'offrent-ils pas, bien qu'ils soient Grecs cependant ? »[328]

128 Incisives sans être explicites, ces deux sources n'inspirent pas confiance absolue : elles doivent être intégrées dans un ensemble plus large qui permettra de les mieux saisir, d'autant plus que toutes deux sont associées à l'exemple des sacrifices carthaginois, véritable lieu commun de l'Antiquité. Or dès l'époque classique, Platon, dans la *République,* fait en ces termes allusion à la légende, μύθος, du temple de Zeus Lycaios :

> « Lorsqu'on a goûté aux entrailles humaines coupées en morceaux parmi celles d'autres victimes, on est fatalement changé en loup. »[329]

129 L'auteur parle ainsi d'un banquet sacrificiel succédant à des immolations animales et humaines, pourvoyeuses de viscères sacrificiellement consommés et provoquant une métamorphose en loup. Le sacrifice humain, chez le philosophe, est donc implicitement présent, mais il appartient au domaine du μῦθος, de ce que l'on raconte. Polybe de Mégalopolis, autochtone, n'est pas d'un avis différent :

> « Et comme s'il [Philippe V] avait pris goût au sang humain, au massacre et à la trahison de ses alliés, il se transforma, non pas d'homme en loup, selon la légende arcadienne que cite Platon, mais de roi en tyran cruel. »[330]

130 À défaut de les récuser totalement, ces deux témoignages relativisent considérablement les affirmations catégoriques de Théophraste et du pseudo-Platon, puisque le sacrifice humain est ici rattaché à la sphère légendaire. Il est exact que la construction de la phrase ne permet, ni chez Platon ni chez Polybe, de déterminer si en plus de récuser évidemment la métamorphose, les auteurs réfutent par la même occasion le rituel de manducation de viscères humains et par là le sacrifice : l'ironie et le scepticisme mis sur les lèvres de Socrate, dans la *République,* autorisent toutefois à le penser[331].

131 Reste l'énigmatique témoignage de Pausanias qui, après avoir décrit les installations cultuelles et agonistiques du mont Lycée, précise ne pas avoir cherché à s'enquérir davantage du sacrifice, qui restait « ce qu'il était depuis les origines »[332]. Que le Périégète ait fait allusion aux immolations humaines ne peut guère être mis en doute, mais on ne sait s'il avait pris la peine de se renseigner sur leur réalisation historique ou s'il s'était contenté d'accorder foi à la légende arcadienne dont ses guides avaient dû l'entretenir, puisqu'il en précisera ailleurs les détails[333]. Si de son propre aveu les sacrifices étaient accomplis en secret[334], j'ajouterai qu'en conséquence leur réalité devait être mal connue. De plus, il les situe au sommet du Lycée, alors que le sanctuaire qui s'y élevait, dominé par l'autel de Zeus, n'a livré aucun objet postérieur au IVe siècle av. J.-C.[335] : une carence archéologique que certains imputeront au caractère partiel de la fouille[336], mais qui interdit tout autant de considérer le témoignage du Périégète comme sans appel.

132 Il faut alors tenter d'approfondir ce fameux μῦθος, qui comptait parmi les plus représentatifs de l'Arcadie et dont Pausanias, des siècles après Platon, atteste la longévité : Lycaon, roi du pays alors appelé Pélasgie, aurait sacrifié un enfant à l'autel de Zeus Lycaios, qu'il aspergea du sang recueilli avant d'être soudain métamorphosé en loup

[337]. D’autres versions détaillent le drame : le sacrifice, qui y reste essentiel[338], est accompli lors d’un banquet en l’honneur de Zeus, auquel le roi, ou ses fils, servirent la chair de l’être immolé, d’identité variable[339]. Omniscient, Zeus aussitôt renversa la table et mit fin à la commensalité entre hommes et dieux. Pour leur calcul perfide, Lycaon puis ses fils furent foudroyés ou encore métamorphosés en loup, à l’exception d’un seul.

133 Résumons : le mythe, connu des Athéniens au Ve siècle av. J.-C, racontait le sacrifice nocturne d’un enfant[340] ainsi que le repas sacré qui réservait à ses viscères une importance capitale, assorti d’évidentes composantes lycanthropes, précisées par ailleurs en deux passages secondaires.

134 L’un d’eux remonte à Évanthe, par l’intermédiaire de Varron[341] et, sans être explicitement rattaché au mont Lycée, il intéresse directement le culte du Zeus arcadien : un des descendants d’Anthos, tiré au sort, était amené devant une pièce d’eau qu’il traversait à la nage, après s’être débarrassé de ses vêtements, qu’il avait accrochés à un chêne ; parvenu sur l’autre rive, loin des regards, il s’y transformait en loup et y adoptait la vie de ses nouveaux congénères. Pour peu qu’il s’abstînt de chair humaine durant neuf années, il reprenait sa forme première et revenait à la civilisation.

135 L’autre passage, raconté par Pline, retrace l’histoire d’un athlète parrhasien, Déménète qui, avant de connaître le succès olympique, avait subi pour neuf ans la terrible métamorphose à la suite de la manducation des entrailles d’un enfant immolé à Zeus[342]. Le nom de Déménète pourrait n’être que la forme corrompue de Damarchos[343], athlète lui aussi de Parrhasie, région du Lycée, dont Pausanias avait vu à Olympie la base de la statue et à propos duquel il avait entendu rigoureusement la même histoire[344].

136 Les récits de Platon, de Polybe et de Pline s’emboîtent donc avec facilité, composés d’éléments souvent comparables à ceux de la version annexe d’Évanthe, que certains pourtant écartent du *corpus* de textes relatifs au culte lycéen. Ainsi Madeleine Jost, spécialiste de l’Arcadie, a prétendu qu’une pièce d’eau, loin d’être caractéristique de la Parrhasie, le serait beaucoup plus de la Tégéatide où, précisément, rôdait un Lycoorgos, « qui accomplit des œuvres de loup ». De surcroît, le tirage au sort présenté par cette tradition lui apparaît incompatible avec la consommation des victimes affirmée partout ailleurs[345]. Rien n’exclut cependant la présence d’un petit étang à proximité de la montagne cultuelle, et à supposer même que l’anecdote concerne la Tégéatide, la proximité des récits est telle que celui d’Évanthe demeure une source de premier choix. D’autre part, le tirage au sort du futur loup n’est pas inconciliable avec la manducation rituelle de parts humaines : chez Évanthe, sacrifice et consommation sont éminemment sous-jacents car si la métamorphose ne prend fin qu’en cas d’abstention de chair humaine, l’Anthide avait donc dû se soumettre au repas cannibale ; aussi on se gardera d’écarter le témoignage d’Évanthe de cette discussion[346], d’autant plus que Pausanias signale la présence perpétuelle d’un homme métamorphosé en loup sur le Lycée, depuis Lycaon en personne, présence renouvelée au rythme d’un cycle novénaire[347].

137 Devant cette masse de témoignages, qui se rejoignent sans nécessairement s’identifier, la plupart des historiens se sont appliqués à l’étude de quelques particularités jugées importantes et desquelles ils ont fait dépendre toutes les autres. Étymologiquement, Lycaios demeure inexpliqué et deux grandes théories s’affrontent. L’une propose *λύκη, forme non attestée en tant que telle, qui ferait du Zeus Lycéen une divinité de la lumière et, par extension, des phénomènes atmosphériques[348]. L’autre, malgré certaines difficultés linguistiques, rattache Lycaios à λύκος, le loup, la louve, — dont il serait dérivé d’une

façon ou d'une autre,— et place la lycanthropie au centre du culte[349]. Pareille opposition, devant la complexité éprouvée du personnage de Zeus Lycaios et de son culte, s'avère appauvrissante[350] : l'hypothèse initiatique, souvent trop orientée vers l'idée d'une confrérie de loups-garous, apparaît néanmoins comme la plus globalisante. Elle mérite d'être considérée avec une attention toute particulière[351].

138 Qui dit initiation dit aussi pratique secrète, composante attestée chez Pausanias, mais qui ne s'oppose pas nécessairement à la publicité du sacrifice chez Théophraste : la cérémonie pouvait être réservée aux Arcadiens et donc être publique, alors qu'interdite aux non-initiés[352]. Cette supposition expliquerait le caractère approximatif des témoignages qui tous émanent d'auteurs étrangers, Polybe se ralliant à l'autorité de Platon. Il est ainsi probable que les néophytes aient été amenés à manger des viscères cuits dans un chaudron ou un trépied, dont les fonctions culinaires ont souvent été négligées[353] mais qui sont centrales dans le mythe de Lycaon, quand le roi fait rôtir certaines parts alors qu'il met les autres à bouillir[354]. Persuadés d'avoir ingéré les entrailles humaines qui étaient censées y être mêlées, les jeunes auraient été amenés à s'écarter de leur cadre de vie habituel et à faire les loups, au même titre que les fillettes de Brauron et de Munychie faisaient les ourses, avant de revenir conquérir leur titre de citoyens, à l'instar des Spartiates soumis pour un an à la cryptie[355].

139 Le point faible de la démonstration, incidemment relevé par Madame Jost, est la durée de la période de marge, fixée à neuf années, beaucoup trop longue pour un « passage »[356]. Cette ennéatéride n'a cependant qu'un caractère factice : les témoignages qui en parlent, mêlant légende et rituel, la citent en nécessaire association avec la métamorphose de l'Anthide ou de Damarchos, dont personne ne contestera le caractère mythique, et permettent du même coup de douter de l'historicité de cette longue ségrégation. De la même manière, les Oschophories athéniennes ne se célébraient pas tous les sept ou huit ans sous prétexte que la légende voulait que le tribut, et donc le départ de la jeunesse, n'advenaient qu'au rythme de l'ennéatéride : l'expulsion des novices arcadiens peut donc être réduite à un laps de temps plus court, impossible à déterminer. L'assimilation des jeunes gens aux loups, quant à elle, ramène une fois encore au motif initiatique de la chasse.

140 Damarchos subit l'épreuve de l'anthropophagie avant de l'emporter aux jeux, donc alors qu'il était jeune encore, — pourquoi pas au sortir de l'adolescence ? — dans un test obligé pour acquérir le statut d'adulte, préalable nécessaire à la gloire des champions[357] ? Serait-ce un hasard si, dans la plupart des variantes du mythe[358], la victime humaine était un enfant et plus précisément un garçon, παῖς, représentant idéal de la classe d'âge que les adolescents étaient censés quitter[359] ? Élément d'importance enfin, dans la version des *Éhées :* Arcas, petit-fils de Lycaon, fait lui-même office de victime avant d'être ramené à la vie par Zeus[360], thème de renaissance qui vient bien à propos[361]. Et une fois Lycaon foudroyé ou métamorphosé, c'est lui qui héritera du pouvoir royal, à l'image de Thésée qui avait pris la succession de son père[362]. De plus, une inscription agonistique du Lycée, datée du IVe siècle av. J.-C, cite des épreuves pour ἄνδρες et pour παῖδες[363], et il apparaît dès lors très plausible qu'une fois sortis de la phase liminale, les éphèbes, désormais hommes à part entière, pouvaient jadis participer aux jeux dans les épreuves réservées aux adultes. La récompense des athlètes consistait d'ailleurs en de petits trépieds de bronze, dont quelques exemplaires ont été retrouvés sur l'autel de Zeus[364] et dont l'importance est manifeste dans le rituel et la légende. En dernière analyse, et essentiellement parce que rite et mythe mettent en scène des adolescents, l'initiation de

type tribal est ici davantage plausible qu'une initiation à une société secrète de loups-garous.

141 Dans un tel scénario initiatique, de véritables sacrifices humains ont-ils pu prendre place ? On sait que le mythe se fonde essentiellement sur l'immolation d'un παις, donnée classique des légendes d'initiation, et que le rituel est centré sur la consommation d'entrailles animales mêlées avec des « viscères humains ». Deux éléments poussent à la clémence envers les Parrhasiens : le premier, et il est de taille, est l'absence de tout reste humain dans les sanctuaires du mont Lycée ; l'autel du sommet, fouillé par K. Kourouniotis en 1904[365], amoncellement de terre, de cendres et de grosses pierres, n'a livré qu'une quantité impressionnante d'ossements animaux calcinés, et je ne vois pas pourquoi il faudrait privilégier les sources littéraires face aux constatations archéologiques[366]. Le second est l'autosuggestion très importante qui devait oppresser les jeunes gens, à l'esprit surexcité par la solennité du lieu, du moment et du rituel. Et comme les entrailles humaines se confondent facilement avec celles de mammifères de même taille, chacun des participants pouvait se persuader d'être tombé sur un des morceaux fatidiques[367]. La rumeur devait être grande en Arcadie, afin de préparer les futurs initiés au banquet, mais avait dû gagner aussi les quatre coins de la Grèce, vraisemblablement sous forme d'on-dit, encore identifiables dans les sources attiques.

142 À ce point du raisonnement, la comparaison des rituels lycéen et olympien permettra d'affiner la connaissance du complexe arcadien et donnera un meilleur fondement à bien des affirmations restées hypothétiques : la fondation et la célébration des plus célèbres jeux de la Grèce étaient associées à la légende du roi d'Élide, Tantale, qui comme Lycaon offrit à l'assemblée des dieux les chairs de son propre fils, Pélops. Déméter, troublée par la perte de sa fille Corè, en aurait même mangé l'épaule. Mais Zeus met fin aux atrocités, renverse la table, punit le coupable et ramène à la vie le pauvre Pélops, dans le chaudron de cuisson, en remplaçant l'omoplate consommée par une prothèse d'ivoire. Le miraculé en serait ressorti plus resplendissant qu'auparavant, selon le thème maintenant bien connu de la renaissance à la vie supérieure[368]. Le mythe olympien est donc rigoureusement parallèle à celui de Lycaon, et il en est de même des rites : Pélops jouissait à Olympie d'un important sacrifice lors des jeux, celui d'un bélier noir, immolé au-dessus d'un βόθρος en contrebas de l'autel de cendres réservé à Zeus. L'animal, substitut évident de Pélops,— la face noire,— était cuisiné, à l'exception d'une épaule accordée à un fonctionnaire religieux, et était entièrement consommé par certains des participants[369]. Ensuite, après avoir disposé les chairs d'un taureau immolé à Zeus sur le grand autel, le prêtre donnait le départ de la course. Le vainqueur, outre ses lauriers, gagnait le privilège d'aller bouter le feu au bûcher préparé, à cette restriction près que ceux qui avaient pris part au festin d'allure cannibale n'étaient pas autorisés à pénétrer dans l'enclos du sanctuaire de Zeus, et sans doute n'étaient-ils pas autorisés à participer à l'épreuve. La nette séparation entre les participants de la fête rappelle sans équivoque le rituel lycéen et il est probable qu'à Olympie, les jeux panhelléniques ne soient que l'aboutissement des cérémonies d'accession à l'âge adulte[370]. Quoi qu'il en soit, le culte olympien, au mythe empreint de cannibalisme et au rituel d'aspect anthropophagique, n'a pourtant jamais été accusé de recourir aux sacrifices humains. Sans doute est-ce dû à la meilleure connaissance que tous les Grecs en avaient acquise, et voici qui procure une troisième raison de mettre sérieusement en doute les rumeurs que n'avait pas manqué de susciter le culte beaucoup plus local du Lycée, l'Antiquité durant[371].

143 Les difficultés ne s'estompent pas toutes, cependant : Évanthe ne parle que d'un seul « loup-garou », comme d'ailleurs Pausanias. Si l'hypothèse relative à un rituel conservé au sein du clan des seuls Anthides ne peut être approuvée sans réserves, elle est assez plausible eu égard aux usages attiques. De toute évidence, l'ensemble des Parrhasiens n'aurait pu prendre part à la fête du Lycée, et les places étaient peut-être réservées à quelques familles, voire aux seuls Anthides[372].

144 La signification de la métamorphose et du foudroiement reste sujette à polémiques, car tous deux sont envisageables en tant que châtiment aussi bien que promotion. Cependant, le banquet offert aux dieux, parfois traité comme un élément surajouté à une histoire désormais incomprise[373], appartient au vieux fonds des légendes grecques, où trouvent place ainsi les histoires de Tantale et d'Atrée, dont la proximité est manifeste[374] : force est donc de reconnaître le caractère originel et symbolique de la rupture entre les mondes divin et humain. Aussi la transformation en loup n'est-elle plus, sans doute, la récompense suprême au sein d'un *wolf-clan*[375], mais plutôt le service requis en expiation d'une faute mythique initiale, à savoir le banquet cannibalesque, d'ailleurs réitéré symboliquement lors de chaque cérémonie de passage. La réactivation *rituelle* d'un événement advenu jadis, typique de tous les contextes de passage, doit inciter une dernière fois à bannir des usages du Lycée toute réalité d'immolations humaines. De plus, au foudroiement correspond, dans les traditions mythiques du lieu, le déluge, qui noya la race des hommes avant un nouveau départ, avant le renouveau[376].

145 Quoiqu'ancienne et réputée telle[377], l'histoire du culte ne bénéficie pas de repères chronologiques précis : les premières traces tangibles sont quelques *ex voto,* du VIIe siècle av. J.-C. seulement[378], date relativement tardive qui tient à cette région pastorale de l'Arcadie, quelque peu à la traîne dans l'établissement de centres cultuels, et qui contraste avec la connaissance qu'Homère et les auteurs hésiodiques avaient de la légende de Lycaon[379]. La prospérité du lieu, assurée par la dévotion des Parrhasiens à l'époque archaïque[380], se poursuit au Ve siècle lorsque le sanctuaire devient, plus que probablement, sanctuaire fédéral arcadien, le Zeus du Lycée apparaissant au droit des monnaies de la Confédération[381]. À ce moment les *Lykaia* se taillent une solide réputation dans le monde grec[382]. La formation de la ligue arcadienne et le synécisme de Mégalopolis confortèrent cet état de fait, et Zeus garda sa place sur les monnaies de la Confédération [383] : le prestige des jeux ne faiblit pas et la plupart des constructions en contrebas de la montagne, dans le vallon de Catocambos, dateraient de cette époque[384] : des inscriptions de Delphes et de Lindos célèbrent des vainqueurs déjà triomphants en Arcadie[385], tandis que celles du Lycée témoignent du caractère panarcadien des ἀγῶνες, bien sûr ouverts aux autres cités[386]. Au terme du IVe siècle, la fortune du complexe cultuel fait faillite, les traces d'occupation n'apparaissant plus guère que dans un ξένον, alors que le sanctuaire proprement dit est définitivement délaissé. Peut-être le culte a-t-il été dès alors transféré à Mégalopolis[387], où le sanctuaire de Zeus était tenu en haute estime[388]. Peut-être aussi ce transfert fut-il plus tardif[389], — quelques vainqueurs aux *Lykaia* étant attestés au Ier siècle av. J.-C.[390],— mais avant la visite de Pausanias qui n'a plus vu qu'un sanctuaire à l'abandon [391]. Quoi qu'il en soit de l'évolution du site à la période hellénistique, les rites accomplis sur l'autel du Lycée n'ont pu l'être longtemps après le IVe siècle.

146 Le scénario initiatique est relativement net, mais difficile à saisir dans sa progression historique. À l'exception des passages de Platon et du pseudo-Platon, les témoignages datent de la période hellénistico-romaine et relatent avant tout la légende, accentuant les difficultés d'interprétation des cérémonies de l'époque classique. Mais la place

d'importance réservée au mythe lycanthrope dans l'éducation des jeunes Parrhasiens ressort avec éclat, au point que sa réputation sinistre se répandit jusqu'en dehors du Péloponnèse. L'image de la sauvage Arcadie, aux particularités d'un autre temps, n'y fut sans doute pas étrangère.

4.2. Zeus Laphystios

147 Le mythe de Phrixos relève également de la sphère des initiations et le rituel qu'il sous-tend peut être interprété valablement comme un rite de passage[392]. Hérodote est le premier témoin à aborder le mythe et le seul à parler du rite, quand au septième livre de ses *Histoires,* alors qu'il expose le passage de l'armée perse en Thessalie et en Achaïe phtiôtique, il opère une digression pour citer une anecdote à propos du sanctuaire du Zeus Laphystios d'Halos :

> « Quand Xerxès fut arrivé à Halos d'Achaïe, les guides qui lui montraient la route, voulant tout lui expliquer, lui racontèrent une histoire du pays concernant le sanctuaire de Zeus Laphystios : comment Athamas, fils d'Éole, s'étant concerté avec Ino, avait comploté de faire périr Phrixos ; à la suite de quoi, les Achéens, obéissant à un oracle, proposent à ses descendants des épreuves dont voici la nature : à celui qui est le plus âgé de la famille, ils interdisent l'accès au λήϊτον — c'est ainsi que les Achéens appellent le prytanée ; et eux-mêmes font bonne garde ; s'il y pénètre, il n'y a pour lui aucune possibilité d'en sortir avant le moment où il doit être sacrifié ; ils ajoutaient encore que beaucoup déjà, s'attendant à être sacrifiés, avaient pris peur et s'étaient enfuis dans un autre pays, et comment si, de retour au bout d'un certain temps, venant de pénétrer dans le prytanée, (...) [texte corrompu] ; et ils expliquaient comment celui qu'on sacrifiait était conduit à l'autel, tout couvert de guirlandes et de bandelettes, et processionnellement. Les descendants de Cytissoros fils de Phrixos sont passibles de ce traitement parce que celui-ci, arrivé d'Aia de Colchide alors que les Achéens, obéissant à un oracle, allaient immoler Athamas fils d'Éole comme victime expiatoire (καθαρμόν) pour purifier leur pays, le sauva et, ce faisant, attira sur sa postérité la colère divine. »[393]

148 Le texte est mal établi[394], et les corruptions de la tradition se sont ajoutées au traitement mutilant qu'Hérodote avait infligé à l'ensemble des faits[395]. On sait que dans toute son œuvre il a répugné à parler de sacrifices humains, empressé qu'il était d'en rejeter la responsabilité sur les Barbares[396], et en l'occurrence il avait isolé le rituel de son αἴτιον ; à peine cité, celui-ci était presque incompréhensible : simplement apprenait-on qu'un complot, ourdi par Athamas en collaboration avec Ino, avait pour but de perdre un certain Phrixos.

149 Cet αἴτιον est heureusement documenté en abondance par d'autres sources, tardives pour la plupart[397], parmi lesquelles la version d'Apollodore est à la fois la plus complète et la plus cohérente : d'un premier mariage avec la déesse Néphélé, Athamas, alors souverain d'Orchomène eut deux enfants, Phrixos et Hellé. Mais il répudia sa femme au profit d'Ino, fille de Cadmos, marâtre démoniaque qui projeta la perte des enfants de sa rivale déchue. À cette fin et à l'insu des hommes, la mauvaise fournit aux paysannes du blé grillé afin que la terre ensemencée ne porte aucun fruit. Athamas dépêche un messager à l'oracle, mais l'envoyé, corrompu par Ino, déclare inévitable l'immolation de Phrixos et d'Hellé. Mandés aux champs, les enfants marchent au sacrifice lorsque survient le bélier à la toison d'or qui les sauve du péril et les emmène en direction de la Colchide. Durant le voyage, Hellé tombe à l'eau, et les flots qui se referment sur elle s'appelleront désormais

ʽΕλλήσποντος. Phrixos parvient sain et sauf en Colchide, où il sacrifie à Zeus le bélier providentiel, et s'installe à la cour du roi de céans, Aétès, dont il épouse la fille[398].

150 S'il n'est aucune version qui ignore cette stérilité truquée, aucune d'elles ne remonte au-delà de la période hellénistique : il est probable que cet élément, unique dans la mythologie gréco-romaine, ne fît pas partie du noyau primitif de l'histoire et l'ἀκαρπία dont il est ici question pourrait n'avoir été, à l'origine, qu'un fléau semblable à tous ceux que compte le répertoire mythologique grec, rationalisé par la suite[399].

151 Cette légende qui présente Phrixos immolant son sauveur à Zeus n'offre qu'une attestation supplémentaire de l'équation sacrificielle fondamentale, déjà souvent soulignée dans les mythes de passage, entre victime animale et victime humaine : Phrixos, adolescent πρὸ τοῦ γάμου au nom parlant d'« ébouriffé », échappe au trépas en sacrifiant, sort qui lui était destiné, le bélier ébouriffé que Zeus en personne lui avait substitué[400]. De plus, Phrixos officie, et rentre dans la communauté des sacrifiants, c'est-à-dire des adultes, où il obtient la reconnaissance sociale et une épouse.

152 Et où Phrixos a-t-il abordé ? En Colchide, royaume empreint de merveilleux perdu quelque part à l'est de la Mer Noire, voisine de la Tauride dans la géographie grecque et semblable à elle dans son caractère sauvage et mystérieux, localisation davantage mythique que réelle. Cette dernière n'a dû gagner en importance qu'à partir du moment où les Grecs se familiarisèrent avec la région et quand l'explication étymologique du nom de l'Hellespont par Hellé eut acquis une certaine notoriété[401]. En somme, au même titre qu'Iphigénie transportée en Crimée, Phrixos aborde les rivages du Pont-Euxin dans un contexte d'apothéose primitive pour n'en jamais revenir : soustrait à la mort, il disparaît comme elle du monde des vivants et est tenu, en Grèce, pour décédé[402]. En cela, le mythe de Phrixos, si ce n'est que la substitution du bélier et le transfert magique sont réunis en un seul épisode, est donc fondamentalement similaire à celui de la prêtresse artémisiaque par excellence.

153 Héros d'une histoire identique à celle d'Iphigénie, relégué à la plus parlante des ἐσχατιαί, Phrixos enfin a été confronté à un Zeus qualifié de Laphystios, *dévoreur*[403], qui évoque l'ogre des contes populaires. Dans certaines versions aussi, Hellé et son frère, frappés de la traditionnelle folie par Liber-Dionysos, se sont égarés dans la forêt, — qui préfigure celle du Petit Poucet et remplace ici le labyrinthe où « s'égarent » Thésée et ses compagnons. Ils sont sauvés par l'intervention de leur mère, qui leur envoie le bélier et les libère de la déraison[404] : le caractère initiatique de la légende transparaît donc en de nombreux points, même si c'est de façon disparate, et il faudra en tenir compte dans l'interprétation du rituel[405].

154 Hérodote, unique témoin véritable de la cérémonie thessalienne, n'a pas été des plus limpides : interdit d'entrée au prytanée, l'aîné des Athamantides sera immolé s'il y pénètre, et on comprendra, à la limite, que plusieurs aient fui à l'étranger. Mais pourquoi ensuite beaucoup sont-ils revenus pour tenter malgré tout de s'introduire au λήϊτον ? Était-il nécessaire d'ailleurs de s'exiler si loin pour ne pas céder à la tentation de braver l'interdit ? Cette première incohérence se double bientôt d'un contresens car Hérodote, à quelques lignes de distance, accole à cette épreuve deux étiologies inconciliables, rapportées chacune à l'autorité d'un oracle (!). Une première se réfère à un épisode qui sera développé plus tard dans l'*Athamas* de Sophocle : le souverain, longtemps après son remariage, aurait été sur le point d'être immolé en vue d'arrêter un fléau, mais le fils de Phrixos, nommé Cytissoros, l'aurait sauvé au dernier moment, rôle héroïque dévolu chez

Sophocle à Héraclès[406]. Et cette interruption de la cérémonie aurait été la cause première de l'épreuve imposée aux Athamantides. Le contresens provient de ce qu'Hérodote vient d'imputer ce même fait au complot élaboré de concert par Ino et son époux au détriment des enfants de Néphélé : de toute évidence l'historien, qui a juxtaposé deux αἴτιον pour un rituel unique, n'a pas saisi la signification de la cérémonie, peut-être incomprise déjà de ses interlocuteurs[407].

155 Les raisons qui auraient poussé les aînés à enfreindre malgré tout l'interdiction formelle n'ont pas manqué d'exciter l'imagination des modernes[408]. Le rituel comporte pourtant plusieurs traits significatifs : les victimes, recouvertes de filets de laine[409], se laissent aisément comparer avec le bélier de la substitution légendaire ; l'équivalence sacrificielle semble donc essentielle dans le rite également. Or, dans la version d'Ovide[410], Phrixos et Hellé sont sauvés par le bélier alors que précisément ils attendent à l'autel, donc au moment le plus critique. Aussi, bien que celle-ci ne soit attestée nulle part comme telle, la substitution au cours de la cérémonie devait être réalité : car, *a priori,* il serait douteux que le rituel ait poursuivi jusqu'à son dénouement tragique une immolation qui était évitée dans l'αἴτιον même de ce rituel. Le pseudo-Platon atteste bien à Halos d'authentiques sacrifices humains, mais son témoignage, tout aussi allusif que pour les usages lycéens, ne semble pas étayé par de plus profondes connaissances que dans le cas arcadien[411].

156 Pour extraire des données historiques et légendaires le sens qu'elles semblent s'ingénier à dissimuler, il faut tenter de circonscrire d'abord le sens de l'appellation d'« aîné des Athamantides ». Quel que soit l'enjeu, on distingue mal ce qu'un patriarche aurait encore tenté d'obtenir au λήϊτον. Cette formule s'appliquerait avec bien plus de vraisemblance à l'aîné des fils du roi descendant d'Athamas, et cette solution est appuyée par l'αἴτιον qui, une fois de plus, ne cite que des êtres jeunes et célibataires, des « adolescents » tel Phrixos, le premier-né du roi. Rien ne s'oppose plus dès lors à prêter au rituel une valeur initiatique : l'aîné des Athamantides, selon l'acception ainsi définie, ne pouvait entrer au prytanée, la maison des hommes, à propos de laquelle circulaient à la fois une incitation à la violation de l'interdit et une rumeur de sacrifice humain en cas de transgression[412]. La fuite « en pays étranger » pourrait être assimilée à la période marginale, passée dans une ἐσχατιά et correspondant à l'écartement mythique de Phrixos[413], d'autant plus que la légende suppose que ceux qui avaient tenté l'épreuve s'étaient d'abord enfuis à l'étranger. Une fois la phase de ségrégation achevée, ils étaient autorisés à revenir, et par leur entrée au prytanée, entamaient l'acte final de leur initiation, laquelle culminait dans leur assimilation à la victime et leur mort toute rituelle[414]. La réclusion nettement attestée dans le λήϊτον (« il n'est pour lui aucune possibilité d'en sortir avant le moment où il doit être sacrifié ») est très proche de la retraite des fillettes à Brauron et à Munychie, des adolescents à Corinthe et au temple d'Athéna Sciras. Le prytanée enfin n'est pas sans relation avec la sphère initiatique : c'est de là que Thésée et ses compagnons se mirent en route afin d'être dévorés par l'ogre crétois, c'est là que se forme la procession menant la victime désignée au Dévoreur ; le prytanée est le symbole du pouvoir politique à acquérir, tout en étant celui, dans la phase d'inversion, de l'anéantissement total de la communauté puisque les jeunes, garants du renouvellement social, n'y accèdent pas à la citoyenneté mais au sacrifice[415].

157 S'agit-il maintenant de la préparation générale des néophytes à l'âge adulte ou d'un privilège propre à la famille des Athamantides ? Il n'est pas possible d'en décider et nous remarquerons que le rituel, une nouvelle fois fondé sur un acte d'expiation, avait été

confié à la protection jalouse d'une famille influente, ainsi qu'à Munychie et sans doute à Brauron et au Lycée, mais les processus d'évolution nous échappent presque totalement.

158 La datation de l'usage thessalien[416] dépend du seul Hérodote, mais l'ancienneté du complexe mythique est évidente, puisqu'Homère et Alcman y font allusion[417] et puisque le catalogue hésiodique donne déjà pour femme à Phrixos la fille d'Aétès[418] : ces thèmes légendaires sont donc présents dès les premières attestations littéraires. Ils périciliteront totalement à la période hellénistique, grande époque de rationalisation[419].

159 Cette trame peu étoffée peut s'enrichir à l'examen d'autres phases de la vie d'Athamas, mais les limites admissibles en matière d'interprétation mythologique sont rapidement atteintes.

160 Le roi béotien, après le prodige du bélier, partagea la vie d'Ino, qui lui donna deux autres fils, Léarque et Mélicertès. Selon la version d'Apollodore[420], Athamas, sous l'aiguillon divin, sombra dans la folie et abattit d'une flèche le premier de ses fils tandis que sa femme plongeait le second dans un chaudron d'eau bouillante, avant de récupérer son cadavre et de se précipiter à la mer en le serrant contre son sein ; elle accédait avec lui à la condition divine, désormais nommée Leucothéa, — la déesse blanche,— et lui Palaemon. Son époux, banni de Béotie, fut invité par la pythie à se fixer à l'endroit où des loups lui abandonneraient leur proie. Il erra jusqu'à ce que se réalise la prophétie, en Thessalie, où il s'installa et convola en troisièmes noces avec Thémisto, qu'il rendit mère de quatre fils.

161 Deux fables d'Hygin[421], encore qu'incompatibles avec la chronologie proposée par Apollodore, précisent le tableau : Ino, qu'Athamas croyait morte, rendue immortelle grâce à la fréquentation des mystères dionysiaques, revient à la cour du roi. Thémisto, excédée par les événements, projette d'éliminer les enfants de sa rivale : elle leur ceint le front d'un ruban de couleur et, la nuit venue, se fiant aux rubans qu'Ino avait intervertis pour les nouer sur la tête des enfants de Thémisto, la reine décime sa progéniture, puis se tue de désespoir.

162 Plusieurs composantes intéressent notre propos : Athamas a vécu parmi les loups[422], partagé leur proie, un agneau d'ailleurs, l'animal qui remplace Phrixos à l'autel et en lequel sont travestis les Athamantides d'Halos, lors d'un exil qui ne nécessite plus de commentaires. Les enfants de Thémisto, égorgés par erreur suite à une ruse classique, rappellent l'anecdote bien connue du Petit Poucet[423].

163 Plus confus, l'épisode de Léarque et de Mélicertès conduit cependant à de séduisants rapprochements. La folie qui y frappe les souverains, Athamas et Ino, est conséquence immédiate de la colère d'Héra, furieuse des amours clandestines de Zeus avec Sémélé dont le fils, — Dionysos,— a été confié, encore enfant, à la famille royale sous une apparence féminine[424]. La déraison, dispensée par Héra, dénote un renversement des valeurs, qui transparaît également dans l'ambivalence sexuelle de Dionysos[425]. Cette abolition des normes, fatale aux enfants, ne s'achèvera que moyennant un moment de désintégration totale, marqué par deux thèmes à souligner, celui du cerf et celui du chaudron.

164 Léarque est l'aîné du second mariage d'Athamas et, par rapport au rituel achaïen, est directement menacé du sacrifice auquel Phrixos n'avait échappé que de peu. Or il expire sous les flèches de son père qui, lors d'une chasse, l'a confondu avec un cerf[426]. Cette précision est d'importance car elle rappelle une particularité cultuelle du Lycée, écartée jusqu'à présent pour des raisons de clarté.

165 Au sommet de la montagne arcadienne s'étendait l'ἄβατον de Zeus, dont la violation entraînait la mise à mort du contrevenant, précisément désigné par le terme ἔλαφος, « cerf »[427]. Le rapprochement semble forcé ; il n'est cependant pas sans fondement : l'interdit lycéen d'abord ne valait pas indistinctement pour tout le monde : dans la légende hésiodique d'Arcas, cet enfant qui, je le rappelle, avait été ramené à la vie après le forfait de Lycaon, donna sans le savoir la chasse à sa mère métamorphosée en ourse, et pénétra dans les terrains interdits. Les Arcadiens le poursuivirent dans l'ἄβατον et Zeus intervint pour placer mère et fils au sein des constellations[428] : l'interdit ne concerne donc pas les poursuivants, mais uniquement Arcas qui, une fois ramené à la vie, avait mené dans les montagnes une existence de chasseur à l'écart des hommes, c'est-à-dire l'activité même des cryptes Spartiates. Arcas avait quinze ans lors de cette mésaventure[429] et par son âge, il s'apparente aux adolescents qui font les « loups » sur le Lycée à la suite du festin sacrificiel, alors qu'à Olympie, les participants au banquet pseudo-anthropophage n'avaient pas accès au sanctuaire de Zeus : il est tentant de suspecter la même pratique dans le culte arcadien, du moins à l'origine, qui visait à interdire aux « loups » l'entrée de l'ἄβατον. Je verrais volontiers en cette interdiction archaïque l'origine probable de cette croyance peu réaliste, citée par Pausanias et déjà tournée en ridicule par Polybe, qui voulait que les prédateurs, entendons essentiellement les loups, abandonnent la poursuite des proies qui s'aventuraient dans le domaine sacré[430].

166 L'interdit arcadien n'aurait donc touché que les non-initiés ou même les non-citoyens. À Halos, l'interdiction concerne aussi le λήϊτον, la maison des hommes : le lieu de rendez-vous et de décision politique des citoyens ; peut-être cette maison des hommes était-elle même directement en relation avec le sanctuaire du Laphystien, puisque Xerxès, informé des usages locaux, ordonna à son armée un détour pour éviter l'aire du dieu, mesure de précaution étonnante si le danger n'avait concerné que le λήϊτον : à moins d'en inférer que le prytanée, jadis lieu d'épreuves de passage, situé à proximité ou à l'intérieur du ἱερόν, ne soit devenu aussi lieu de réunion habituel des citoyens. De toute façon, les interdits olympien, lycéen et achaïen semblent correspondre, et une affaire de cerf dans les péripéties d'Athamas accrédite un peu plus cette affirmation.

167 Aux côtés du cerf, dont nous reparlerons au chapitre suivant, le chaudron dans lequel Ino jette son plus jeune fils[431] rappelle également les cultes du Lycée et d'Olympie encore que, réduit à un instrument destinant l'enfant à une mort atroce, il soit chargé ici d'un *affectus* totalement négatif. C'est que le sens régénérateur de la précipitation dans une marmite, tellement présent dans les légendes de Pélops, de Lycaios et dans celle de Médée[432], a ici entièrement disparu et se trouve en quelque sorte transposé dans le motif du saut, qui procure de même l'immortalité ou la renaissance, en l'occurrence la transfiguration en divinités marines[433]. Peut-être une variante a-t-elle conservé l'état antérieur de la légende, en présentant Ino jetant dans le chaudron le corps sans vie de Léarque abattu par son père, avant de se précipiter avec le cadet dans les flots[434] : les deux enfants promis à la mort auraient donc fini par triompher d'elle dans une renaissance dont on entrevoit ici la possibilité pour Léarque également[435].

168 Le mythe fait enfin incursion dans le domaine agraire des *rain-charms :* la mère de Phrixos et d'Hellé, dans une légende où famine et sécheresse jouent un rôle à ce point capital qu'il permit l'élaboration d'une stérilité truquée, s'appelle Néphélé, à savoir le Nuage, le Brouillard. Et celle-ci, au moment crucial du sacrifice, recouvre l'endroit sacré d'épaisses brumes à la faveur desquelles s'échappent les enfants : pour ce faire, elle s'adjoint d'autres nuages et fond sur le sanctuaire en une nuée d'orage[436], dans une manifestation

qui ne manque pas de rappeler le rituel de la source Hagno du Lycée[437] : le prêtre y générait, par le biais d'un rituel précis, un brouillard artificiel qui rassemblait peu à peu les nuages autour de lui pour arroser ensuite les terres arcadiennes menacées par la canicule. Les deux cultes sont donc voués à un Zeus qui possède des pouvoirs atmosphériques connectés, et sans que cela implique contradiction, au domaine agraire et à la sphère initiatique : la continuité et la revigoration tant de la terre et des récoltes que des générations humaines se rejoignent en effet dans le plus profond des instincts humains, celui de la survie, lié au rythme cyclique du monde[438].

169 Chacun de ces éléments, à sa façon, conforte l'interprétation « initiatique » des mythes cristallisés autour de la figure d'Athamas et jette un certain discrédit sur les théories trop étroites qui ne s'attachent qu'à quelques particularités cultuelles. La plupart des caractéristiques peuvent cependant se rapporter à un noyau central, les rites de renouvellement, qu'elles affermissent et dont elles tirent en même temps une part de leur signification.

170 Les Grecs étaient intrigués déjà par ces figures légendaires qui étaient béotiennes autant que thessaliennes, et tentèrent peut-être, par le biais des récits mythiques évoqués ci-dessus, de relier les traditions des deux régions de Grèce centrale. Il n'est guère davantage de réponse solide aujourd'hui à propos de ce double ancrage géographique, béotien et thessalien, sans compter d'importantes connotations corinthiennes dans le culte voué à Palaemon[439]. Les différents visages du mythe ne souffrent d'ailleurs pas du développement ou de l'agencement de péripéties d'origine locale : Phrixos et Léarque sont tous deux premiers-nés d'Athamas, mis à mort ou destinés à l'être de la main d'un père qui avait été un loup, avec sauvetage miraculeux ou renaissance, et sans doute accession à une vie de type supérieur. La chute d'Hellé dans les flots, avant de tourner à la simple anecdote étiologique, pourrait même avoir été le pendant du saut dans la mer d'Ino et de tant d'autres vierges en fuite, puisque la fille d'Athamas avait, selon certains auteurs, épousé le roi des Océans, et par là échappé au trépas tout en disparaissant à jamais[440].

5. Les vainqueurs de monstres

171 LE CHAMPION purgeant la Terre des dragons qui reçoivent en pâture la fleur de la jeunesse [441] possède toutes les allures d'un néophyte réussissant son agrégation à une classe d'êtres supérieurs. On a parlé, à juste titre, d'initiation héroïque[442], mais les subdivisions établies dans la sphère des initiations sont souvent le fruit de considérations intellectuelles[443] : ainsi Thésée bénéficie d'une réputation de chef de la jeunesse qui impose la jeune génération, mais ses travaux sont comparables aux exploits d'Héraclès, de Persée et d'autres héros moins célèbres auxquels on ne reconnaît que rarement des liens avec le monde de l'adolescence, probablement parce que seul Thésée avait joui d'une légende où prenaient part des κόροι et des κόραι selon le nombre chorégique idéal.

172 Ce n'est pas l'endroit pour approfondir les légendes qui mettent en scène des tueurs de dragons, et le tableau ci-après suffira pour démontrer, je pense, les nombreuses attaches qu'entretiennent avec l'adolescence les héros qui sauvent les héroïnes abandonnées en sacrifice ou les enfants menacés.

173 La légende de Coroïbos est assez complexe : Ποινή-Κήρ, l'âme punissante, dévorait les petits enfants ; elle était la vengeance d'Apollon, mécontent de la mise à mort de

Psamathe, fille du roi d'Argos enterrée vive pour avoir été aimée du dieu. Elle en avait conçu un fils, Linos, d'ailleurs déchiré sous les crocs d'une horde de chiens. Coroïbos, à la tête de jeunes gens choisis, tue l'apparition. Apollon terrasse alors la population, qui s'en remet à Delphes : le fils de Létô y exige le sacrifice des meurtriers de Ποινή-Κήρ et Coroïbos de se livrer au dieu à Delphes. Apollon, séduit, confie à ce dernier un trépied et le charge de fonder un temple là où il le laisserait échapper : ce sanctuaire est celui de Tripodiscoi, en Mégaride, et c'est à Mégare que fut enseveli le héros, sous un monument figurant l'atroce figure de Ποινή. La poursuite à la tête d'adolescents choisis rappelle celle de Mélampous dans sa chasse aux Proétides folles[444]. On opérera de même un rapprochement entre le déchirement de Linos par une horde de chiens et le σπαραγμός d'Actéon[445].

174 Tous les héros présentent ainsi les mêmes caractères : ils sont, sans exception, des êtres jeunes, en quête d'une identité ou d'une reconnaissance sociale. Tous sont de bonne famille et les victimes, de noble ascendance, ne sont pas en reste, πρὸ τοῦ γάμου mais au terme du développement corporel et mental qui fait d'elles des vierges nubiles. D'autres sont en âge de connaître leurs premiers rapports homoérotiques, tellement importants dans l'inclusion des κόροι au sein de la société adulte grecque[446]. De plus, l'histoire, qui se déroule toujours dans une ἐσχατιά, — parfois même sur le rivage comme dans les cultes attiques d'Artémis,— s'achève sans exception par un mariage, ou par une prise en charge présumée de l'amant par l'éraste ; c'est donc dans un contexte éminemment adolescent que le héros réalise son exploit, contexte tout proche de celui des autres légendes analysées précédemment : Persée, au même titre que Thésée triomphant des épreuves qui lui sont imposées, acquiert le droit au mariage, et le trône qui lui revient aussi par sa naissance ; Œdipe n'est pas dans une situation foncièrement différente, à cela près que le destin le fait entrer dans le lit de sa mère, du moins selon les versions classiques[447]. Enfin, si la force du héros est intensément soulignée, de même que son courage généreux, la ruse propre aux cryptes est également présente[448]. Le combat mythique contre un κῆτος s'apparente sans difficulté à l'exploit exigé des jeunes au terme de leur parcours d'éphèbes chasseurs.

175 Le héros, ainsi qu'il arrive souvent dans les mythes de combat, peut avoir eu le dessous au début de l'affrontement, et même subir une mort temporaire : Persée et Héraclès, selon certains témoignages, ont d'abord été engloutis avant de tuer la bête en lui déchiquetant les entrailles : Cléostratos vainc le dragon en se faisant dévorer, bardé d'une carapace à pointes dissimulée sous ses vêtements, et tout porte à croire, puisque son aventure était rattachée à une statue de Zeus *Sôter,* qu'il était parvenu à revenir à la vie[449]. Cette pseudo-mort du héros trouve son pendant dans le trépas fictif des victimes. De plus, le caractère chthonien, infernal, de ces apparitions ne peut faire de doute : le κήτος de Thespies, et ceux de Delphes, d'Argos et même de Thèbes sont terrestres et ont élu domicile dans une caverne. Les dragons marins des cas d'Andromède et d'Hésione sont envoyés par Poséidon, en qui on aurait tort de ne reconnaître qu'un dieu marin, alors qu'il est aussi une figure terrestre importante, capable d'ébranler le sol à volonté[450]. La plus ancienne représentation de Persée aux prises avec le κήτος présente d'ailleurs ce dernier sous un aspect terrestre[451].

NOM du héros Statut social Âge	NOM du sacrifié Statut social Âge	Monstre Sexe	Lieu	Arme	Conséquences	Particularité 1	Particularité 2
PERSÉE[1] Sang royal Célibataire	ANDROMÈDE Sang royal Nubile	*Ketos* M	Rivage (Éthiopie[2])	Harpè Cibise[3]	Trône Mariage	Tue son grand-père[4] Faute parentale	Mort provisoire
HÉRACLÈS/TÉLAMON Sang divin/royal Célibataires[5]	HÉSIONE Sang royal Nubile	*Ketos* M (& fléau)	Rivage (Troie)	Arc	Mariage (Télamon[6])	Tirage au sort (annuel) Faute parentale	Mort provisoire
MÉNÉSTRATOS[7] Fils de citoyen Célibataire (éraste)	CLÉOSTRATOS Fils de citoyen Adolescent (éromène)	*Dracôn* F	? (Thespies)	Armure truquée (ruse)	Relations homoérotiques?	Tirage au sort (annuel)	Mort provisoire?
EURYBATE[8] Sang noble Célibataire (éraste)	ALCYONEUS Fils de citoyen Adolescent (éromène)	Lamia- Sybaris *Thèrion* M	Caverne (Delphes)	Lutte à mains nues	Relations homoérotiques	Tirage au sort (annuel) Le monstre devient source	Lamia, mère ogresse
COROÏBOS[9] ? Célibataire	Enfants d'Argos	Poinè-Kèr F	Forêt/ Caverne (Argos)	?	Fondation d'un temple	Chasse avec d'autres éphèbes	Poinè, mère ogresse
ŒDIPE[10] Sang royal Célibataire	*néoi* dont Hémon Sang royal Célibataire	*Sphinx* F	Caverne (Thèbes)	Intelligence	Trône Mariage	Tue son père Épouse sa mère (épouse destinée au vainqueur)	
ALCATHOOS[11] Sang royal Célibataire	*alloi* dont Euhippos Sang royal Célibataire	Lion ?	Forêt (Mégare)	?	Trône Mariage	Épouse destinée au vainqueur	
Héros : – bien nés – en âge de se marier	1) Héroïnes : – bien nées – nubiles 2) Enfants Gages sociaux du futur	Monstres : souvent à caractère chthonien	*Eschatiai*	Aucun combat avec armes hoplitiques	1) Reconnaissance – sociale – politique 2) Homosexualité initiatique	1) Tirage au sort : menace sur toute la communauté 2) Avènement du neuf par la mort de l'ancien 3) Faute parentale	1) Thème de la mort rituelle avant la re- naissance 2) Mère ogresse : inversion

Note 1[1]
Note 2[2]
Note 3[3]
Note 4[4]
Note 5[5]
Note 6[6]
Note 7[7]
Note 8[8]
Note 9[9]
Note 10[10]
Note 11[11]

176 Le caractère d'inversion enfin n'est pas absent non plus de ces histoires : les monstres mettent le pays à mal, dévastent les campagnes, le territoire et ses richesses, la vie en société, la paix et la sécurité de la πόλις. Le tirage au sort met en danger chaque adolescent, et la menace d'extinction, faute de renouvellement, pèse donc sur toute la communauté[452]. Andromède et Hésione sont livrées de par la faute de leurs parents, comme le sont Iphigenie et les Niobides. Enfin, Lamia Sybaris et Ποινή-Κήρ sont de jeunes mères (πρὸ τοῦ γάμου) devenues ogresses, dans un renversement total des valeurs que l'on retrouvera dans les mythes orgiaques des Minyades, des Proétides et des Cadméides.

177 Deux cas restent maintenant à étudier, celui de Témésa et celui d'Alceste. À Témésa, dans le Bruttium, un matelot d'Ulysse, jadis abattu par les autochtones pour avoir violé une fille du pays, mit à mal les habitants qui décidèrent avant d'émigrer de demander conseil à Apollon Pythien. Il leur fut enjoint, plutôt que de quitter leurs foyers, d'offrir au démon, chaque année, la plus belle de leurs παρθένοι. Les Téméséens obéirent à l'oracle, et les parents dont le sort avait désigné la fille devaient se résoudre à ce que revienne en leur famille, le lendemain, une femme désormais τελεία. L'odieux tribut ne fut aboli que le jour où Euthymos de Locres (épizéphyréenne), pugiliste olympique émérite, s'éprit de la malheureuse prostituée malgré elle ; il engagea le combat avec le démon noctambule aux allures lycanthropes, et le jeta à la mer, libérant définitivement les gens de Témésa du

terrible joug auquel ils avaient été si longtemps astreints. Le héros, bien entendu, convola en justes noces avec sa protégée[453]. L'affaire de Témésa doit être traitée avec précaution, car il n'y est pas question de sacrifice humain, comme on le croit encore trop souvent, mais bien de l'offrande, une nuit durant, des charmes d'une παρθένος au démon[454].

178 Plusieurs auteurs ont considéré la légende comme la survivance d'une réalité antique, les uns ayant opté pour un antique sacrifice humain, destiné à une sombre divinité locale, et imposé aux colons par les autochtones, eux-mêmes soumis au tribut ; les autres en faveur d'un culte favorisant la prostitution sacrée, qui serait propre au culte d'Aphrodite, mais ici sous l'égide d'un démon chthonien indigène, prostitution « liée » à l'essence commerciale de l'implantation grecque, fortement influencée par son environnement ausonien[455].

179 L'essentiel de la tradition littéraire dépend de Callimaque ou, à la rigueur, de ses sources, provenant sans doute de la Locres épizéphyréenne[456] ; Pausanias n'échappe pas à la règle, mais avait pu voir, peut-être à Olympie, un tableau archaïsant représentant la légende téméséenne, avec cependant des protagonistes différents, et rattachés plutôt à l'antique cité de Sybaris qu'à Locres[457] : on y trouve Héra, divinité tutélaire de Sybaris et de Crotone, le héros couvert d'une peau de loup, nommé Alybas, Témésa — vierge offerte, personnification de la ville, les deux à la fois ? —, une source nommée Lyca, et un νεανίσκος personnifiant le fleuve Sybaris. Il n'est pas abusif d'y voir une strate antérieure de la légende, car consécutivement à l'établissement de l'hégémonie locrienne en Italie du sud, qui avait sonné le glas des Crotoniates, eux-mêmes bourreaux des Sybarites, la légende avait pu être remaniée à des fins politiques et mêlée à la gloire du pugiliste olympique ; il est difficile cependant de faire la part des modifications, Euthymos devenu fils du fleuve Caicinos, ayant remplacé probablement un ancien champion[458]. Est-ce toutefois avec l'intention de fustiger le passé de Témésa à l'heure de l'influence des deux rivales éliminées, incapables d'avoir assuré à la colonie l'essor agricole et urbain que Locres entendait lui conférer, que furent entrepris ces remaniements ? Et afin d'affirmer indélébilement la refondation de Témésa par l'intermédiaire d'une rupture nette avec le passé, marquée par l'oubli définitif du culte démoniaque, symbole de l'ordre économique ancien ? Rien n'est moins sûr. L'hypothèse est bien agencée mais repose sur un *a priori* indémontré, et l'origine du rite qui, de toute évidence, avait déjà la forme que nous lui connaissons dès avant la chute des Sybarites et l'avènement des Crotoniates, puis des Locriens, est peut-être moins sophistiquée : rien n'interdira l'hypothèse d'un rituel local, propre aux colons téméséens ou sybarites, régissant le passage à l'âge adulte des vierges, qu'on disait offertes dans les temps jadis, et des éphèbes, au chef de file mythique qu'était Euthymos, successeur possible d'un champion sybarite ; les jeunes filles, comme celles de Brauron à la même époque, auraient dû y propitier une divinité chthonienne en compensation de la perte de leur virginité dans un avenir plus ou moins proche. Quoi de plus normal en ce cas qu'un mythe édifiant racontant l'antique offrande, abandonnée depuis l'exploit du pugiliste vainqueur du δαίμων lycanthrope[459] : il s'agirait alors simplement d'une adaptation politique, par la cité dominante, d'un rituel et d'un αἴτιον propres à une localité grecque soumise.

180 Reste à parler d'Alceste, avec les réserves qui s'imposent. Cette jeune épouse avait accepté de mourir pour Admète, son mari promis à la mort. N'ayant trouvé personne pour la remplacer, Admète est contraint de la laisser à Thanatos, qui vient la ravir mais qui, vaincu par Héraclès, abandonne sa proie. L'intervention du héros est peut-être postérieure à l'élaboration primitive de la légende, car selon les *Éhées,* c'est Corè en

personne qui renvoie Alceste sur la terre[460]. Une amphore datée de *ca* 540 av. J.-C, cependant, représente Alceste déjà conduite par Héraclès, et par Hermès, figures psychopompes traditionnelles de la mythologie grecque[461]. Il y aurait donc bien souvenir d'une παρθένος décédée, devenue pour un temps possession d'Hadès et renvoyée peu après à la vie par une des figures paradigmatiques des κόραι enlevées, surtout que, selon Apollodore[462], Admète était condamné à mourir jeune pour n'avoir pas accompli les sacrifices nuptiaux dus à Artémis[463].

181 À nouveau le peu d'informations sur les implications cultuelles de ces légendes restreint le champ des investigations quant à leur rôle dans la vie quotidienne, et même quant à la précision de leur appartenance à la sphère des initiations dites tribales ou de leur influence sur cette dernière. Persée jouit d'un culte héroïque à Mycènes, à Sériphos et à Athènes ; Argos possède l'ἡρῷον de Gorgophonè, la fille de Persée, la chambre souterraine de Danaé, sa mère, et une statue de Persée sur l'agora ; un thrène illustrant la plainte des deux gorgones survivantes était peut-être d'application dans les mêmes cités. La dépouille d'Œdipe reposait à Étéonos de Béotie, dans le sanctuaire de Déméter, ou à Colone, mais d'éventuels cultes sont inconnus. On peut gager qu'à Thespies, où la légende de Cléostratos et Ménéstratos se racontait à propos d'une statue de Zeus, un rituel devait commémorer les tragiques événements, mais sans plus. À Mégare, sur l'agora, se dressait le tombeau de Coroïbos, où avait été gravée une épigramme destinée à rappeler les exploits héroïques du jeune homme, mais aucune mention de culte n'est connue[464]. Pour ce qui est de Témésa, je dirais qu'il y avait encore au ve siècle un rituel de claustration des filles, échappant au viol, synonyme de mort en ces légendes, grâce au haut fait d'Euthymos, lui-même ayant pris la place d'un libérateur oublié, mais on sait les divergences qui s'élèvent à propos des réalités cultuelles du lieu.

182 L'ancienneté des récits étudiés, de toute façon, rejette dans le lointain passé l'émergence des thèmes de l'offrande de la vierge aux divinités infernales et de l'exploit du champion habilitant celui-ci aux plus hautes destinées. Persée est connu déjà à Corinthe, dans la première moitié du VIe siècle av. J.-C, nanti de ses chaussures ailées, du pétase, et probablement du γοργόνειον[465]. Si Euripide est notre source la plus ancienne[466], il y a donc lieu de croire qu'il s'était inspiré d'une tradition ancienne, dont plusieurs vases attestent l'existence avant la représentation de *l'Andromède* du maître, en 413 av. J.-C.[467]. La littérature post-classique s'empara du thème du sauvetage, bien en accord avec certaines visées romanesques[468], et les figurations artistiques s'accomodèrent du motif euripidien : de nombreuses œuvres attiques, apuliennes, lucaniennes, campa-niennes, siciliennes et étrusques témoignent du succès du drame d'Euripide au IVe siècle av. J.-C. et durant l'époque hellénistique[469], tandis que les peintures murales de Pompéi[470] prouvent assez que Rome avait pris le relais dans la continuation de la légende, fréquente aussi sur les sarcophages, les mosaïques et les reliefs d'époque impériale, même et surtout en province [471]. La délivrance d'Andromède apparaît jusque sur les monnaies et les lampes[472], pour passer à la postérité carolingienne puis médiévale[473]. Que l'affaire d'Euthymos ait de lointains antécédents sybarites ne semble plus devoir faire de doute, que celle d'Œdipe, déjà rapportée dans l'*Œdipodie* cyclique[474], appartienne au vieux fonds de la mythologie grecque est admis depuis longtemps. La délivrance d'Hésione, qui elle aussi semble récente au regard des témoignages écrits, est illustrée déjà au VIe siècle av. J.-C. : un cratère à colonnettes corinthien[475] montre Héraclès cribler le monstre de flèches bien ajustées, tandis qu'une coupe, du peintre de Lydos, présente le héros debout face à la gueule béante du κῆτος, lui saisissant la langue dans un geste dont l'intention n'est pas

claire : s'agit-il de lui percer la gorge, ou de se faire avaler tout entier pour l'abattre de l'intérieur, ainsi que le voudrait une tradition tardive livrée par Tzetzès[476] ? Sans doute faut-il choisir cette seconde solution, après consultation d'un troisième vase, étrusque celui-là, où l'artiste a clairement montré le héros pénétrant dans la gueule du monstre, avec un pied déjà dans la mâchoire inférieure, alors qu'il dégaine son épée[477]. Le thème connaîtra la même réputation que l'exploit tout proche de Persée, jusque dans l'antiquité tardive, surtout en province[478]. L'histoire de Coroïbos à Mégare, que Pausanias signale également comme faisant partie des traditions argiennes, était consignée, au dire du Périégète, dans un poème épique, et les statues qu'il avait vues sur l'agora présentaient une apparence archaïque ; le dragon, Ποινή, figurait sur le coffret de Cypsélos tel qu'il avait pu le voir à Corinthe[479] : autant de particularités qui permettent de supposer avec vraisemblance l'ancienneté du mythe[480]. L'avènement d'Alcathoos, encore que tardivement attesté, sous quelque facette qu'il se présente, se rapporte toujours à plusieurs motifs initiatiques, au centre desquels s'intègre un rituel homoérotique dont l'ancienneté n'est pas douteuse ; un vase du VIIe siècle représente en outre son exploit, alors qu'il est en train de couper la langue du lion mort[481].

183 En conclusion, on dira que le thème de l'offrande aux divinités infernales, par l'intermédiaire d'un monstre vorace, d'êtres vierges, garçons ou filles, pubères et nubiles, et le thème du sauvetage miraculeux par un héros exceptionnel survenant *in extremis* peuvent être inclus dans la sphère des initiations tribales, même s'ils s'avéraient appartenir davantage à celle des initiations dites héroïques. De plus, les récits dont ils font partie, incluant l'existence d'ogres et d'ogresses affamés de chair jeune, devaient être racontés aux enfants, et ce depuis au moins l'époque archaïque et vraisemblablement depuis la nuit des temps, afin de leur montrer qu'un jour, comme le jeune champion, ils seraient capables de vaincre leurs peurs infantiles et d'accéder au stade que s'ouvre le héros victorieux, celui du mariage et d'une glorieuse vie publique.

6. Légendes apparentées

184 SELON une objection légitime qu'il est temps de rencontrer, les légendes que j'ai rapportées au domaine des initiations entreraient en fait dans la sphère des expiations, en ce qu'elles sont proches des histoires de boucs émissaires, auxquelles nous consacrons le dernier chapitre : les rituels dans lesquels l'élimination d'une ou de deux personnes, réelle ou fictive selon les avis, sauve l'entièreté de la cité trouveraient ainsi leur pendant légendaire dans les récits où la mort acceptée par un ou deux citoyens permet à la communauté entière d'échapper à la destruction[482]. Le mécanisme mis en branle dans les rituels de φαρμακοί, n'est pas sans rapports, il est vrai, avec le schéma affiché dans nos mythes :

$$\text{(Fléau} \Rightarrow\text{)} \left\{ \begin{array}{l} \text{Purification de la cité par concentration des} \\ \text{souillures sur un (ou plusieurs) bouc(s)} \\ \text{émissaire(s) et « mise à mort »/expulsion} \end{array} \right\} \text{(}\Rightarrow \text{Fin du fléau)}$$

$$\text{(Faute} \Rightarrow\text{) fléau} \Rightarrow \text{(oracle} \Rightarrow\text{)} \left\{ \begin{array}{l} \text{Sacrifice d'êtres vierges et/puis} \\ \text{instauration de rituels récurrents} \end{array} \right\} \text{(}\Rightarrow \text{Fin du fléau).}$$

185 Ce rapprochement se fonde néanmoins sur une ressemblance qui, si elle n'est pas superficielle, est secondaire. L'acceptation presque unanime de l'expulsion, et non de la mise à mort des φαρμακοί, engendre d'abord d'insolubles questions à propos des

différences essentielles entre boucs émissaires historiques et ceux dits mythiques : le φαρμαϰός de la réalité, choisi pour sa bassesse et divers signes physiques distinctifs, via un rite de transmission des miasmes au cours de déplacements circumambulatoires, est chassé du territoire civique : celui des légendes, aux qualités exceptionnelles que sont jeunesse, beauté, virginité, abnégation et patriotisme, est voué à l'égorgement sacrificiel : curieuse disparité, nullement résolue par l'affirmation facile d'une fréquente inadéquation entre mythe et réalité[483].

186 Mais surtout, si les réponses à ces interrogations font défaut, c'est parce que la question résulte d'une comparaison viciée, en ce sens que son premier terme concerne des cérémonies réelles, tandis que le second ne prend en considération que des récits étiologiques, sans doute proches sur le plan du schéma, *mais censés expliquer des faits rituels en lesquels on a peine à découvrir quelque trace de purification communautaire :* en quoi l'ἀρϰτεία proprement dite, élément fondamental des cultes brauronien et munychien, évoquerait-elle une lustration collective de la cité ? L'avantage que présente l'ἀρϰτεία pour notre propos est ainsi d'associer une cérémonie aujourd'hui reconnue comme typiquement pré-matrimoniale et un mythe de sacrifice humain approprié mais qui, si le rite n'avait laissé de traces, eût passé pour un simple mythe de type « φαρμαϰός ». Aussi les rites qui s'apparentent à ceux des cultes attiques attirent-ils leurs mythes explicatifs, en dépit de leurs analogies avec les cas de φαρμαϰοί, dans la sphère des initiations, où d'ailleurs ils s'intègrent tant sur la forme que sur le fond.

187 Reste le problème posé par les légendes de sacrifice humain de type « φαρμαϰός », similaires à celles des cultes de passage mais qui ne sont pas rattachées à un rituel particulier : sont-elles également susceptibles d'appartenir aux mêmes catégories, ou sont-elles à classer dans le chapitre consacré aux boucs émissaires ?

188 On peut légitimement inférer qu'en Grèce, une grande majorité des cas de sacrifices humains sont associés à l'étiologie de la faute, du fléau et de l'oracle en fonction d'un processus de création mythique : pour les Grecs, nous le verrons, l'existence de sacrifices humains au temps de leurs ancêtres n'avait pu être que le résultat de circonstances dramatiques, que sont avant toute chose les menaces d'annihilation de la communauté, guerre et éradication brutale, fléau et arrêt de la fertilité. Le recours presque omniprésent à l'injonction oraculaire devait rejeter aussitôt sur les dieux la responsabilité d'un acte ressenti comme atroce, auquel les hommes de jadis, contraints par une volonté supra-humaine, avaient dû se résigner, parfois à la suite d'une offense[484]. Aussi à l'origine, plutôt que de refléter dans la légende la trame des rituels de φαρμαϰοί, le schéma

189 faute => fléau => oracle => sacrifice humain

190 n'est sans doute que l'aboutissement d'une élaboration mythique postérieure aux éléments premiers des rites ou des récits étiologiques[485]. De surcroît, les cérémonies de φαρμαϰοί ne ressortissent, dans la plupart des cas, au contrôle d'aucune divinité spécifiée (on dirait, selon la distinction évoquée au début de ce travail, qu'elles entrent dans la catégorie des meurtres rituels), alors que les mythes dits « de φαρμαϰοί » sont toujours placés sous le patronage d'une personnalité divine, variable d'ailleurs (selon cette même distinction, on dirait qu'il s'agit de mythes de sacrifice humain).

191 Ce schéma de type expiatoire a donc pu modifier voire occulter la signification originelle de traits légendaires et cultuels — dans l'Antiquité déjà[486]—, et ne peut désormais plus à lui seul déterminer l'appartenance de tel ou tel cas de sacrifice humain à la sphère des

φαρμαϰοί : les récits attenants aux cultes et rites de passage en offrent une éclatante confirmation. De la sorte, quantité de mythes doivent être réanalysés afin de vérifier le bien-fondé de leur intégration aux problèmes de boucs émissaires. Or la majorité des mythes en question mettent en scène des êtres jeunes, aristocrates ou nobles, beaux à peindre et de condition πρὸ τοῦ γάμου, caractéristiques qui les désignent davantage comme candidats au monde des adultes que comme simples boucs émissaires. On tentera donc de repérer autant de traits adolescents que possible en ces mythes dont la signification et la fonction restent imprécises et emprisonnées en des concepts agraires en partie périmés car trop étroits. Sans doute l'entreprise est-elle peu sûre et certainement vouée à bien des critiques, mais c'est la seule, je pense, qui ait le mérite de fournir une explication satisfaisante qui parvient à englober tous les éléments fournis par les sources.

192 Ces récits ont-ils été systématiquement les αἴτιον de rituels disparus ou sans plus aucune attestation ? Non, sans doute, et si beaucoup ont revêtu cette fonction, d'autres ont dû être le fruit d'imitations difficiles à déceler, plus ou moins tardives et orientées : si toutefois ces exemples de pure invention, destinés uniquement à être racontés, ne sont pas, à mon avis, majoritaires, le danger est réel de projeter dans l'archaïsme des histoires tardives, comme on l'a fait souvent pour les immolations humaines dans le culte d'Orthia, mais c'est un danger qu'il faut accepter de courir. Du reste, les attestations de légendes tardivement confectionnées ne sont pas sans intérêt en ce qu'elles permettent de se rendre compte de l'impact considérable du thème du sacrifice humain et de la perennité des schémas initiatiques.

6.1. Ménécée et Macarie (Thèbes et Athènes)

193 Inconditionnellement assimilés aux φαρμαϰοί destinés à assurer la victoire de leur nation acculée par la guerre, Ménécée et Macarie sont cependant plus que de simples victimes expiatoires.

194 L'histoire de Ménécée divise depuis longtemps les partisans d'une invention totale d'Euripide et ceux qui prêtent au poète la contamination de versions épiques[487]. Lue dans sa totalité, et pas uniquement dans sa scène sacrificielle, la pièce des *Phéniciennes* apparaît auréolée d'une atmosphère « adolescente » certainement intentionnelle, Euripide faisant preuve d'une excellente connaissance de la topographie religieuse thébaine.

195 Les chefs argiens qui campent au pied des remparts sont ainsi présentés par le serviteur d'Antigone[488] : Parthénopée, au nom significatif, est tout jeune et sa joue duveteuse est couverte des boucles d'une longue chevelure ; il est le fils d'Atalante, compagne d'Artémis qui ne perdit sa παρθενεία que dans le mariage que lui imposa par ruse Hippoménès ou Mélanion, et dont les exploits à la chasse au sanglier de Calydon sont précisément figurés sur le bouclier de son fils[489]. Hippomédon et Amphiaraos sont des dompteurs de pur-sang [490]. Tydée est le frère de Méléagre, héros adolescent qui, aux côtés d'ailleurs d'Atalante et d'Amphiaraos, avait victorieusement participé à la chasse calydonienne, l'exploit cynégétique des temps héroïques[491]. Antigone est une vierge aux portes du mariage, revêtue d'une robe de couleur safran ; elle réside au παρθένών[492], s'adonne aux danses et aux occupations virginales, et invoque sa courotrophe Artémis[493]. Le chœur est constitué de παρθένοι phéniciennes, προ τοῦ γάμου, en route pour Delphes, où elles deviendront les suivantes du dieu et de sa sœur ; elles sont les plus belles de leur âge, et ont été offertes, comme Iphigénie dans les circonstances que l'on sait, en prémices au souverain pythique

[494]. Polynice s'attarde au tombeau, *extra muros,* des filles de Niobé et d'Amphion, sept παρθένοι tuées par Artémis, tandis qu'Apollon abattait leurs sept frères[495] ; il est marié depuis peu mais Apollon est encore le protecteur des compagnons de son âge et ses cheveux sont toujours longs[496] : Étéocle est jeune et sa jeunesse l'empêche de voir ce qu'il faut voir[497] ; tous deux sont encore νεανίαι[498].

196 Ménécée, frère cadet d'Hémon, libre d'attaches nuptiales, trop jeune pour prendre part au combat mais doué déjà d'une lucidité adulte et qualifié de πῶλος par Tirésias, est la victime toute désignée qu'impose le devin à son père Créon, le futur régent, pour sauver la cité[499]. L'éphèbe, incité par son géniteur à fuir, s'enfonce un glaive dans la gorge et se laisse tomber du haut de la forteresse. Si la facture de la tragédie est euripidienne, comme sans doute le motif du dévouement patriotique, le fond de l'histoire semble s'appuyer sur plusieurs traditions anciennes, qui transparaissent par exemple dans les différentes causes alléguées au sacrifice par le poète tout au long de la pièce : tantôt exigé par la Terre assoiffée de libations sanguinaires[500], tantôt par Arès en compensation du meurtre, par Cadmos, du dragon qui occupait le futur site de Thèbes[501], il est également le moteur de la tragédie, l'unique solution pour la sauvegarde de la cité.

197 Euripide semble donc s'être inspiré d'une tradition antérieure, qui devait répondre, d'après ce qu'il est permis d'en juger, à la trame des légendes de fond initiatique : Créon est enjoint par Tirésias de sacrifier, à une puissance chthonienne et de sa main, un fils qu'il se refuse à tuer, trace tangible du thème de l'immolation par la main paternelle, inhérent à ce type de mythe. Au reste, le saut dans le vide ne nous est plus inconnu.

198 Dans les *Héraclides,* le poète a campé, au travers du comportement des Athéniens et non sans ironie, l'attitude qui devrait être celle du peuple juste : les fils et filles d'Héraclès, poursuivis de loin en loin par la haine d'Eurysthée qui les promet à la mort, ont trouvé asile sur l'autel marathonien de Zeus, où le souverain athénien Démophon leur a accordé sa protection. Ce faisant, il s'est attiré le ressentiment des Argiens qui aussitôt envahissent l'Attique et menacent la cité. Le roi, ayant refusé d'obliger un Athénien, quel qu'il fût, à sacrifier la vierge de bonne naissance qui l'assurerait de la victoire au dire d'une antique prophétie, se trouve en butte à l'hostilité de son opinion publique, et s'il se prépare à résister, il se propose aussi, discrètement, de chasser les Héraclides[502]. Une des filles d'Héraclès, que Pausanias nomme Macarie[503], offre alors spontanément son sang de παρθένος, dans un acte de dévotion idéal qui, associé au courage des preux, procure la victoire aux tenants du respect de la loi divine[504].

199 De l'avis général, Macarie appartient à cette classe de héros nés intégralement de l'imagination poétique[505]. La tragédie a cependant pour toile de fond un sanctuaire important de Marathon, ville de la tétrapole d'où, selon la tradition, les Héraclides avaient entrepris la reconquête du Péloponnèse[506]. Héraclès y était honoré d'un culte important et intimement lié à la religion des jeunes gens[507]. L'histoire de Macarie pourrait donc aussi bien avoir été empruntée au fonds légendaire local qu'être issue *ab nihilo* de la pure fantaisie du dramaturge. Que Macarie ou encore la κόρη anonyme n'apparaisse nulle part dans la tradition antérieure au ve siècle av. J.-C. n'est d'ailleurs pas une preuve de son invention par Euripide : le récit des sacrifices brauronien et munychien n'est-il pas connu, pour l'essentiel, par l'intermédiaire de lexicographes impériaux ? Macarie se présente en outre dans la saison du mariage[508], et est vouée à Corè, dont on ne sait que faire dans le contexte des φαρμακοί, sinon y reconnaître cette métaphore — un peu passe-partout — de la déesse de la fertilité avide de sang, ou encore de la mort et de la descente aux enfers. C'est que Corè-Perséphone, en plus d'évidentes attaches agraires et

infernales, est également un des modèles mythiques de la fille enlevée à sa mère, dévolue au Prince des morts, maître de sa virginité, avant de renaître à la vie féminine pleinement vécue, modèle sur lequel se fondent tant d'autres légendes de vierges enlevées par les puissances chthoniennes[509]. La déesse qui, aux côtés de Déméter, reçoit en territoire péloponnésien tant la consécration que les offrandes de jeunes filles explicitement dénommées πώλος dans les inscriptions[510], n'est donc pas dépourvue de certaines fonctions courotrophiques habituellement dévolues à Artémis[511] : c'est à elle également que les filles d'Orion s'étaient dévouées, et que celle d'Érechthée avait été immolée.

200 Macarie enfin se voit assurée de la sépulture la plus belle, ou de grandioses honneurs funèbres[512] : τάφος imaginaire ou tombe marathonienne dont Euripide se serait inspiré en même temps que des traditions qu'il y savait attachées ? Les paroémiographes précisent que sur cette tombe les Athéniens déposaient fleurs et couronnes, dont on sait l'importance lors des mariages[513]. Pausanias signale aussi que Macarie est le nom d'une fontaine, que Strabon situe à Tricorythos, ville de la Tétrapole où était enterrée la tête d'Eurysthée[514].

201 Enfin Plutarque, dans son exposé relatif à la Théséide, expliquait le port de l'είρεσιώνη par la commémoration du retour victorieux du héros. Honnête, il mentionne de suite une seconde étiologie, liée celle-là aux Héraclides : les aliments portés en même temps que l'είρεσιώνη, à savoir pain, figues, miel, huile et vin, seraient ceux-là dont les Athéniens auraient nourri les enfants d'Héraclès réfugiés à Marathon. Voilà une nouvelle attestation de deipnophorie, et quand on sait que les filles d'Héraclès résident *dans le temple,* et que Macarie *sort du temple* pour motiver son sacrifice, on pense immédiatement à une réclusion[515] : aussi cette remarque du biographe pourrait-elle être lourde de sens. Philostrate expliquait de même, en relation avec les Héraclides, la couleur noire de la chlamyde des éphèbes, donnée ailleurs pour rappeler l'oubli qui avait provoqué le suicide d'Égée ; elle remémorait le meurtre du hérault argien, Coprée, par les Athéniens, alors que l'impie tentait d'arracher les suppliants de l'autel[516] : meurtre mythique, deipnophorie, réclusion, sacrifice d'une vierge ; une association complète qu'il serait inexcusable de taire. Euripide est souvent loué pour ses pages « d'archéologie religieuse » : n'en avons-nous pas ici un exemple négligé ?

202 S'il ne fait aucun doute que le poète a utilisé ces deux personnages en tant que boucs émissaires, selon le mécanisme du φάρμακον σωτηρίας qui lui est cher[517], il est probable aussi qu'il soit redevable, dans son inspiration, à deux traditions autochtones. Dans le cas contraire, une telle élaboration démontrerait combien les traditions relatives au sacrifice de jeunes gens restaient vivaces en cette fin de Ve siècle, car Euripide en aurait créé deux de toutes pièces en se conformant au schéma traditionnel.

6.2. Dionysos Aegobolos à Potnia (Thèbes)

203 Coupables d'un acte d' ὕßpic pour avoir, enivrés à l'excès, tué le prêtre du dieu, les Potniens furent frappés du traditionnel λοιμός. Delphes enjoignit à la communauté de sacrifier chaque année un adolescent à la fleur de l'âge, mais Dionysos autorisa, quelque temps après, la substitution d'une chèvre[518].

204 Le cas de Potnia, dont les composantes sont clairement légendaires, fut tantôt tenu pour preuve du conservatisme religieux du clergé delphique en matière de sacrifice humain[519], tantôt mis en exergue pour la clémence prônée par ce même clergé[520], tantôt enfin abordé

sous l'aspect, assez réducteur, d'une anecdote purement explicative destinée tant à éclairer l'épithète locale du dieu qu'à établir une stricte équivalence entre le rituel aux chèvres et l'authentique sacrifice humain du temps primordial[521].

205 L'épiclèse divine fournit sans doute la clef du rituel local, qui devait comprendre le « lancer » de chèvres, soit la projection de l'animal en entier, soit la projection des quartiers sacrificiels. Il y avait à Athènes une Artémis en l'honneur de laquelle on projetait des parties de cerf, en Élaphébolion, dont le nom devait être issu de celui de la déesse, *Élaphébolos*[522]. Mais pourquoi, si l'on suppose que le mythe fournit une simple étiologie tant à l'épithète divine qu'à un acte de culte, un rituel qui comprenait un lancer de parts sacrificielles aurait-il suscité l'idée d'un sacrifice humain ? Cette dernière n'a de sens que si une équivalence sacrificielle était établie entre la victime animale et une victime humaine originelle, et l'on a vu que cette équivalence était caractéristique des rituels et des mythes initiatiques.

206 Une relecture attentive du texte de Pausanias dans sa totalité peut apporter quelques éléments de solution : le ναός dionysiaque, extra urbain et en ruine au passage du Périégète, est situé dans la proximité immédiate d'un ἄλσος de Déméter et de Corè : il pourrait donc s'agir d'un culte conjoint, de nature similaire à celui que connaissait Dionysos avec l'Artémis de Patras[523]. Le mythe met en évidence le sacrifice d'un adolescent à la fleur de l'âge (ὡραῖον), disons le plus gracieux, comme le sont tous les meneurs des chœurs adolescents, Habrocomès à Éphèse ou Mélanippe à Patras[524].

207 Le culte de Déméter, associée à sa fille Corè, comprenait en outre un rituel où l'on précipitait des porcelets dans un puits, rituel proche de la précipitation de petits porcs dans le gouffre où l'on disait qu'Hadès avait disparu avec la jeune femme, lors des Thesmophories athéniennes, lesquelles étaient en rapport avec la religion des adolescentes[525]. Peut-être une inscription atteste-t-elle d'ailleurs une relation avec les Thesmophories thébaines en ce lieu[526]. Enfin, le site a livré des figurines en terre cuite représentant des porcelets et des jeunes garçons[527], qui pourraient témoigner du rôle important de ces derniers lors des rituels potniens. Une dernière précision du Périégète ne peut nous laisser indifférents : à Potnia, on montrait encore un puits dont l'eau, jadis, avait la propriété de rendre folles les juments (τάς δέ ίππους) qui s'en abreuvaient ; propriété étrange qui n'est pas sans rappeler le terme πώλος des inscriptions péloponnésiennes, et la folie des adolescents d'Halae, de Sparte et de Patras.

6.3. Hélène (Sparte)

208 Lors d'un fléau, le roi de Sparte, Tyndare, est tenu, sur la volonté d'Apollon Pythien, d'immoler une παρθένος ἡβῶσα. Sa propre fille Hélène est désignée par le sort. Amenée à l'autel, celle-ci n'échappe au couteau paternel que par la volonté des dieux : un aigle s'empare de la μάχαιρα et la laisse aussitôt retomber sur une génisse. Le vouloir divin est clair cette fois : le roi se fait amener la bête, l'immole et met fin au péril du fléau et aux sacrifices humains[528].

209 Plutarque et plus encore Lydus sont des témoins tardifs, mais il faut se garder pour autant de conclure à l'invention récente d'une historiette sans importance[529] ; plusieurs éléments apparaissent nets : sacrifice d'une vierge de bonne naissance par son père ; substitution d'une génisse à l'autel par intervention divine. Le parallélisme entre l'histoire d'Hélène et celle de sa nièce, Iphigénie, pourrait témoigner soit d'une vile imitation de la geste

aulidienne, soit de l'existence d'une légende cultuelle analogue ayant cours à Sparte, où la déesse Hélène, sans doute également paradigme de la vierge enlevée, jouissait d'un important culte incluant de nombreuses manifestations adolescentes[530].

6.4. Hermès Leucos à Tanagra

210 Tzetzès parle d'un sacrifice humain à Tanagra, en relation avec Hermès Leucos : lors d'une guerre contre les Érétriens, un oracle ordonna aux Béotiens de sacrifier (ἐσφαγίασαν) παῖδα καί κόρην. Après quoi ils élevèrent le temple d'Hermès Leucos[531]. Or, selon Pausanias, le culte tanagréen d'Hermès est étroitement associé à plusieurs récits où interviennent les adolescents : chaque année, dans un rituel propitiatoire, le plus bel éphèbe faisait le tour de la ville avec un bélier sur les épaules, comme jadis Hermès Criophoros, pratique connue aussi dans les rites initiatiques[532]. Quant à l'Hermès Promachos de la cité, éphèbe lui-même, il avait mené les éphèbes durant la guerre contre les Érétriens, rapidement défaits[533] : il ne me semble pas impossible que le sacrifice rapporté par Tzetzès, s'il n'est pas dû à une invention tardive, puisse lui aussi être relié à certaines manifestations adolescentes[534]. Et ce d'autant plus que le texte de Pausanias suggère à Tanagra comme une sorte de complexe cultuel associant le sanctuaire d'Hermès Criophoros et d'Hermès Promachos au temple de Dionysos, lui aussi lié à des pratiques initiatiques que nous préciserons plus loin, ainsi qu'aux domaines sacrés de Thémis, d'Aphrodite et d'Apollon honoré de concert avec Artémis et Létô, divinités dont l'association ou la proximité conjointe n'est certes pas fortuite.

6.5. La fondation de Lesbos

211 La comparaison d'un épisode de la Théséide avec l'histoire de la fille de Smintheus, ou de Gras, roi colonisateur de Lesbos, réserve plus d'une surprise.

> « Un oracle avait été rendu aux colons fondateurs de Lesbos, leur prescrivant, quand ils rencontreraient dans leur voyage un écueil nommé Mésogée, d'y jeter à la mer, pour Poséidon un taureau, pour Amphitrite et les Néréides une jeune fille vivante. Or la colonie avait sept rois comme chefs ; un huitième, Échélaos, investi par l'oracle pythique, en était le guide (ἡγεμόνος). Celui-ci était encore célibataire (ἠΐθεος). Les sept autres, qui (ὅσοις) avaient des enfants (παῖδες) non mariés, tirent au sort, et le sort désigne la fille de Smintheus. Ils la parèrent de vêtements et de bijoux d'or, quand ils arrivèrent à l'endroit prescrit, et ils allaient, après les prières, la jeter à la mer. Mais il y avait justement parmi les membres de la colonie un jeune homme (νεανίας) de bonne naissance, à ce qu'il paraît, qui était amoureux d'elle : on signale qu'il portait le nom d'Énalos. Celui-ci conçut un prodigieux désir d'aider la jeune fille (παρθένος) dans la situation où elle était, et, au moment critique, il s'élança, la serra dans ses bras et se précipita avec elle dans la mer [...]. Dans la suite, dit-on, Énalos se montra à Lesbos et raconta que, transportés par des dauphins à travers la mer, ils avaient sans dommage abordé sur la terre ferme : il aurait fait quelques autres récits encore plus merveilleux, qui frappèrent vivement les gens et les charmèrent » [récits relatifs à la vie extraordinaire qu'ils menaient au royaume de Poséidon][535].

212 Thésée, en route pour Cnossos, avait accompli un exploit similaire, relevant le défi que Minos en personne lui lançait, en le sommant d'aller chercher au fond de la mer l'anneau qu'il venait d'y jeter. Plongeant sans retard dans les flots, il y est revêtu par Amphitrite d'un resplendissant vêtement et couronné d'un diadème divin qu'elle tenait d'Aphrodite. Minos dut reconnaître l'ascendance divine de l'éphèbe, manifestée par cette épreuve

toute initiatique, qui doublait en quelque sorte l'exploit contre le Minotaure, et qui habilitait Thésée à la fois au trône et au mariage.

213 Cette péripétie dans l'histoire du héros attique, décrite chez Bacchylide, est très proche de l'histoire d'Énalos[536]. Premier point de convergence, le chiffre sept : sept adolescents sous les ordres d'un huitième, Thésée : sept « monarques » guidés par un huitième, l'ἡγεμών. Second point : Thésée, comme l'ἡγεμών, Échélaos, est un ἠ'ίθεος, c'est-à-dire un jouvenceau[537]. Troisième point de concordance : le plongeon dans les flots, une immersion prolongée, puis l'accès à une vie de condition supérieure ; Thésée, pleuré par ses compagnons[538], surgit avec la preuve de sa visite au souverain des mers, apte à régir le monde des adultes où il vient de se tailler une place ; Énalos — bien sûr il ne s'agit pas de l'archégète — ne réapparaît à ses proches qu'après la fondation de la cité, en possession d'un ἄγαλμα de l'autre monde, pour dévoiler les images paradisiaques de la vie qu'il menait avec la παρθένος au fond du royaume de Poséidon[539]. Signalons qu'Énalos, au nom proverbial, était un νεανίας, de bonne naissance[540], mais aussi, selon Anticleidès, un des sept chefs de l'expédition[541].

214 Les textes anciens présentent une grosse incohérence de fond : le guide suprême de l'expédition est un jouvenceau alors que les autres rois sont mariés et pères ; ce dernier point, attesté par Plutarque et déjà curieux, est de plus contraire au statut, de toute évidence pubère mais célibataire, du meneur Énalos chez Anticleidès. Aussi oserai-je, avec toutes les réserves d'usage et conscient des dangers que cela représente, corriger sur un point l'édition de Jean Defradas qui privilégiait la version du manuscrit J, δσοις, au détriment de la version commune à tous les autres manuscrits, ὅσοι. Soit le texte : ὅσοι ἄγαμοι παῖδες ἠσαν, qui signifie que les « rois » non pas « avaient » mais « étaient » des enfants non mariés. Le terme παῖς pouvant désigner aussi des adolescents, Échélaos aurait donc été, tel Thésée, le meneur de sept adolescents. Ceux-ci tirent au sort une παρθένος, fille de Smintheus dont rien ne dit qu'il fut un des sept rois ni qu'il fut à bord, et dont les relations ou l'identité avec l'Apollon du même nom ont été justement signalées. La présence, de surcroît, d'une vierge tirée au sort semble impliquer la présence d'autres παρθένοι et pourrait renvoyer aux sept jeunes filles de l'expédition Crétoise.

215 Cette anecdote innocente de Plutarque et d'Athénée, plutôt que de se rapporter à un thème de fondation, a pu faire partie de ce groupe de mythes apparentés à l'épisode de la Théséide. Les contradictions internes des récits, leurs ressemblances flagrantes avec les quelques vers de Bacchylide, en ce qui concerne le fond et le vocabulaire, permettent de le supposer. L'histoire d'amour, l'oracle de Delphes et pourquoi pas également cette notion des « rois colonisateurs de Lesbos » pourraient n'être que témoins de la déchéance du sens premier du récit et de sa contamination par certains éléments plus ou moins rationalisants. Du reste, on a peine à voir quelle relation un tel sacrifice en l'honneur de divinités marines[542] pourrait entretenir avec un sacrifice de fondation[543], plutôt lié à la notion de prise de possession du sol[544].

6.6. Aglauros et Diomède (Salamine de Chypre)

216 Un usage cypriote de Salamine, ainsi rapporté par Porphyre, présente plus d'une analogie avec le rituel équivoque d'Halae :

> « De même dans la cité appelée aujourd'hui Salamine, mais qui s'appelait autrefois Coronis, un homme, au cours du mois qui dans le calendrier chypriote porte le nom

> d'Aphrodisios, était sacrifié à Agraulos, fille de Cécrops et de la nymphe Agraulis ; cette coutume subsista jusqu'à l'époque de Diomède, après quoi elle subit une modification, en ce sens que l'homme fut désormais sacrifié à Diomède. En effet, le temple d'Athéna et celui d'Agraulos et de Diomède étaient groupés en une seule et même enceinte. Poussé par les éphèbes, l'homme que l'on immolait faisait trois fois le tour de l'autel en courant. Ensuite le prêtre le frappait d'un coup de lance (λόγχη) à la nuque (κατὰ τοῦ στομάχου), puis il le faisait brûler entièrement sur le bûcher qui avait été dressé. Ce rite fut aboli par Diphilos, roi de Chypre, qui vécut à l'époque de Séleucos le Théologien, et qui remplaça cette coutume par le sacrifice d'un bœuf. »[545]

217 Le texte du philosophe cache sous une clarté apparente une étonnante confusion : Coronis, l'ancienne appellation de Salamine, Diphilos et Séleucos le Théologien, sont totalement inconnus. L'historien est incapable de dater l'abandon du sacrifice humain ; la royauté cypriote disparaît vers 310 av. J.-C.[546] : il faut donc supposer que le Séleucos cité par Porphyre ait été le diadoque, premier Séleucos connu, et que ce dernier ait été gratifié du titre de Théologos, surprenant et qu'on ne lui connaît pas[547].

218 Les *realia* du culte et du rite sont donc les seuls éléments dignes de confiance : dans un même péribole, le temple d'Athéna était flanqué de ceux, conjoints, d'Aglauros[548] et de Diomède. Avait cours un rituel incluant le sacrifice d'un bœuf, frappé par le prêtre à la nuque d'un coup de lance, après une triple circumambulation autour de l'autel. Présents et même actifs, les éphèbes évoluaient dans l'orbite de ces trois cultes associés. L'immolation était donnée pour avoir pris la place d'un réel sacrifice humain. Notons que λόγχη peut également se traduire par épée, et στόμαχος par cou : la manière dont la victime était mise à mort n'est donc pas nécessairement inhabituelle. Aglauros est à Chypre, comme à Athènes, proche d'Athéna, dans une association passant pour ancienne. L'union des deux figures avec Diomède est plus énigmatique, — aucune autre association cultuelle n'étant connue à ce jour[549],— mais certainement pas en contradiction avec les données de la tradition[550]. La présence des éphèbes au sacrifice suscite plusieurs rapprochements : Aglauros à Athènes est la divinité première par laquelle ceux-ci jurent fidélité au pays, dans le serment qu'ils prêtent à son sanctuaire acropolitain[551]. Elle est également intimement liée au rituel des Arrhéphories, cérémonie typique d'initiation sous l'égide d'Athéna.

219 Il est possible dès lors que la manifestation ait comporté des traits initiatiques à Chypre également ; la présence active des éphèbes menant un taureau à l'autel, lors de fêtes religieuses, est d'ailleurs habituelle et bien connue, par exemple à Athènes aux *Diisôtèria,* aux *Proérôsia* ou aux mystères d'Éleusis[552]. La cérémonie surtout est similaire à celle d'Halae : le prêtre tranche la carotide d'un bœuf, dans une mise en scène aux relents guerriers, et l'on est persuadé que jadis une victime humaine était traînée à l'autel. Il y a donc simulacre, différent mais de même valeur, de part et d'autre. Porphyre signale que le bœuf immolé était entièrement consumé, comme jadis l'être humain, sur un bûcher conçu à cet effet. Ce détail encore peut être expliqué en comparaison avec Halae : Oreste, fondateur du culte, destiné au sacrifice dans l'ἐσχατιά taurique où est reléguée sa sœur, et lui-même modèle mythique des éphèbes, voit son corps promis au feu destructeur[553]. De même, si les vierges locriennes, dont nous reparlerons, venaient à mourir durant leur ségrégation, elles étaient vouées au bûcher[554].

220 Au total, la cérémonie salaminienne serait semblable aux manifestations initiatiques rencontrées jusqu'ici dans le monde grec, avec, comme il se doit pour beaucoup d'entre elles, un simulacre de sacrifice humain. La seule différence entre les témoignages déjà

étudiés et celui de Porphyre réside en ce que le philosophe présente le rituel comme authentique *avant seulement d'en venir à la substitution,* plutôt que de présenter l'accomplissement du sacrifice animal en signalant qu'auparavant il s'agissait d'un sacrifice humain. De plus, le récit de Porphyre correspond au schéma très logique qu'il dresse de l'évolution du sacrifice, d'abord exclusivement humain, puis seulement animal : cette conformité du cas particulier au modèle théorique entache le témoignage quant à sa crédibilité historique[555].

221 Le texte parle encore d'un changement de bénéficiaire, d'Aglauros à Diomède, qu'on peut tenter d'expliquer. Le rituel affichait des allures guerrières proches de *l'Iliade :* Achille frappe au cou, d'un coup de lance, Hector, qui vient de tourner trois fois autour de sa cité, puis traîne son cadavre autour du tombeau de Patrocle[556]. Ces ressemblances pourraient avoir suffi à vouer au héros d'Homère, Diomède, la cérémonie et ce depuis son arrivée à Chypre, après la guerre évidemment ; et avant celle-ci, on se serait imaginé Aglauros bénéficier sans partage de l'usage ancestral.

222 Jamais on ne prouvera que le sacrifice salaminien n'a pas vraiment concerné des êtres humains, mais une fois le contexte strict du témoignage établi, même la théorie souvent citée d'un sacrifice sémite hellénisé[557], et par conséquent adouci, apparaît comme une solution de facilité peu probante.

6.7. La légende de Callisto (Arcadie)

223 Pour avoir de son gré ou non galvaudé sa virginité et conçu un fils des œuvres de Zeus, Callisto, compagne d'Artémis, fut métamorphosée en ourse par l'irascible déesse avant d'expirer sous ses flèches acérées[558]. Certaines accointances transparaissent entre ce récit et les légendes de Brauron et Munychie[559], en dépit de la mort de la jeune fille, évitée dans les mythes attiques : si Callisto trépasse, ce n'est pas avant sa métamorphose en cet animal de substitution qui remplace Iphigenie et qu'imitent les petites Athéniennes au noviciat de la vie civique ; le témoignage de trois vases apuliens des premières décennies du IVe siècle ne peut faire de doute à ce sujet, Callisto y apparaissant à deux reprises en début de métamorphose, avec des oreilles et des pattes animales, et une autre fois juste avant la transformation[560]. La proximité de ces thèmes légendaires trouve probablement son explication dans l'existence de pratiques d'initiation conservées en Attique mais sans plus aucune attestation arcadienne, l'histoire tragique de Callisto, — la beauté incarnée,— s'avérant un excellent αἴτιον pour ce genre de rituel : d'adolescente vierge, la nymphe passe à l'état de femme adulte, « belle » et génitrice[561], dans une retraite qualifiée d'ἀγωγή, — nom des épreuves de passage réservées aux cryptes Spartiates[562],— qui est une véritable consécration de sa personne et de sa virginité à Artémis.

224 Une autre version des faits, consignée dans les *Éhées* hésiodiques, laissait vivre la jeune fille métamorphosée en ourse. Une quinzaine d'années s'écoulaient puis Callisto rencontrait son fils Arcas qui, ignorant le tragique de la situation, lui donnait la chasse : Zeus intervenait pour sauver son amante et faisait des deux infortunés respectivement la Grande Ourse et Arctophylax[563]. Le catastérisme est donc un élément ancien, qui apparaît comme l'équivalent de l'immortalisation d'Iphigénie par son transfert en Tauride, et comme le pendant du catastérisme des filles d'Érechthée et d'Orion. Enfin, comme Athéna était appelée Aglauros et Artémis Iphigénie, Pausanias signale, en relation avec cette histoire, une Artémis Callistè[564].

6.8. La légende des Proétides (Tirynthe ou Argos)

225 Pour avoir manqué de respect envers Héra, divinité poliade[565], Iphinoé, Lysippe et Iphianassa, filles de Proetos, roi de Tirynthe ou d'Argos[566], encoururent la colère divine et s'ensauvagèrent dans les solitudes montagneuses d'Arcadie[567], jusqu'à perdre, en proie à la folie, la fleur d'une jeunesse convoitée de tous les Grecs[568]. Leur père les aurait rejointes à Lousoi et, prenant un bain dans la rivière, aurait supplié Artémis de fléchir Héra. La déesse accepta et les imprudentes s'empressèrent d'élever un autel à leur salvatrice, de lui sacrifier des brebis et d'instaurer un chœur de jeunes filles[569]. Selon une version différente, à moins qu'il ne s'agisse d'une contamination entre deux légendes proches[570], le roi fit appel à la science de Mélampous puis en refusa les services à cause de la récompense exigée par le devin, un tiers du royaume. Lèpre et calvitie ayant aggravé la dégénérescence de ses filles, il finit par s'y résigner en acceptant de céder en plus le second tiers de son patrimoine au frère du catharte, Bias[571]. Mélampous entreprit alors la poursuite des vierges démentes et les purifia[572], à Lousoi ou dans la région[573], ou encore à Sicyone : il y aurait rabattu les jeunes filles avec une bande d'éphèbes, et Iphinoé y aurait expiré[574], pour y être enterrée avec les dangereux instruments dont le mage s'était servi afin de purifier ses sœurs[575]. Iphianassa et Lysippe épousent enfin Mélampous et Bias.

226 La trame initiatique apparaît clairement : les Proétides, de princesses adolescentes, deviennent des reines adultes, rompant avec le passé par l'intermédiaire d'une phase de folie et de dégradation corporelle, en opposition à la fraîcheur de leur jeunesse, dans l'isolement des montagnes, loin d'Argos[576]. Mélampous et Bias se sont de même forgé une place dans la société et, grâce à leur mariage avec les filles survivantes, deviennent souverains du renouveau[577].

227 Dans la version de Bacchylide, les Proétides apparaissent dépendantes du bon vouloir d'Artémis, leur courotrophe, pour apaiser Héra, déesse de la vie conjugale, sous la protection de laquelle, formées et aptes au mariage, elles vont désormais passer[578]. Au moins une des trois παρθένοι a un nom composé en -ιππος ; Bias est qualifié d'ἱππόδαμος [579], alors qu'il poursuit avec son frère des filles indomptées[580]. Héra impose aux démentes le joug du mariage, et celles-ci, ayant recouvré la raison, honorent Artémis sous le vocable d'Héméra, la Domestique, ou plutôt la Domestiquée[581]. Enfin Proetos, selon la version de Bacchylide, offre à l'épouse de Zeus, aux allures volontiers bovines, quelque vingt génisses ἄζυγας, en rachat de l'insoumission de ses filles, génisses dont le pelage roux se signale à nouveau[582].

228 Selon Virgile, les vierges folles errent en meuglant comme des vaches[583] : adjonction postérieure ? Certains auteurs, tardifs certes, précisent que les Proétides, prêtresses d'Héra, se prenaient pour des vaches[584]. Ici cependant les informations s'accordent avec les plus anciennes attestations du mythe : pour ridiculiser l'idole divine, ou le temple de la déesse, il fallait avoir accès au sanctuaire, prérogative communément, — encore que pas toujours,— réservée au clergé. De plus, Io, première prêtresse d'Héra à Argos, est essentiellement connue pour sa transformation en génisse et ce au moment précis où elle allait perdre son état πρὸ του γάμου[585] : l'association des Proétides, prêtresses d'Héra, et de la métamorphose en vaches en apparaît nettement moins fantaisiste qu'au premier abord. Ce qui ferait de la mort d'Iphinoé, suivante de la déesse, l'authentique sacrifice d'une prêtresse, sous forme animale s'entend, analogue à celui d'Iphigénie à Aulis et à

Brauron, ou de la fillette de Munychie : l'équivalence sacrificielle est une nouvelle fois soulignée.

229 On ignore à quel type de rite exactement était rattaché le mythe, mais sans doute à un culte de renouvellement. Les motifs initiatiques nets, tels que folie, isolement, poursuite, purification, bain, chœur de jeunes filles, étaient probablement en relation avec quelque manifestation religieuse, comme la durée précise de treize mois pour l'errance des vierges chez Bacchylide : cela fait douze mois plus un mois intercalaire, et impliquerait que les rituels aient eu lieu lors d'années à treize mois qui ne reviennent, selon l'octaétéride, que tous les trois ou quatre ans[586]. De plus, Argos célébrait des Agrania, ou Agriania, qu'Hésychios définit comme une νεκύσια en l'honneur d'une des filles de Proetos, vraisemblablement Iphinoé. Peut-être cette fête est-elle l'équivalente argienne des Anthestéries athéniennes, mais toute possibilité de précision, basée sur l'unique nom du festival, est exclue[587]. Dowden a avancé que les petites Tirynthiennes, ou Argiennes, se livraient au rite du « faire la vache », comme leurs consœurs attiques faisaient les ourses, en y adjoignant des sacrifices de chèvres[588], mais nous ne disposons, pour l'affirmer, que de cette légende. L'introduction d'Héra, dans une légende de fond initiatique, à une place où on attendrait davantage Artémis, s'explique, comme l'importance qui lui est accordée dans le mythe des enfants de Médée, par le fait que la déesse joue en certains endroits du Péloponnèse un rôle comparable à celui de la fille de Létô en Attique et ailleurs.

6.9. Actéon (Béotie–Thessalie)

230 Dans une légende apparentée, Actéon voulut s'unir à sa tante Sémélé, mais encourut la colère de Zeus, l'amant jaloux : selon la volonté d'Artémis, il fut métamorphosé en cerf et dévoré par ses propres chiens après une course folle sur le Cithéron[589]. Depuis les *Éhées,* ce châtiment demeura inchangé, au contraire des motifs invoqués pour le justifier qui, à une exception près, représentent tous une incursion dans le domaine de la sexualité adulte[590], à laquelle l'adolescent Actéon, bien que parvenu au terme de l'enfance[591] et en quête d'exploits cynégétiques, se voit encore interdire l'accès par la sévère courotrophe. Son trépas ne diffère guère de celui de Callisto, et n'advient qu'une fois réalisée la métamorphose en l'animal favori de la déesse sous les cieux béotiens, le cerf, déjà substitut d'Iphigénie à Aulis. L'intervention des chiens ne diminue en rien le rôle d'Artémis qui, sur quantité de vases, n'en pointe pas moins vers sa malheureuse victime les flèches déjà meurtrières de la nymphe arcadienne[592].

231 Une meute de chiens poursuivant un adolescent-cerf, un ἔλαφος, πρὸ τοῦ γάμου, un interdit violé, une mort sacrificielle aux relents anthropophages : il n'y a qu'un pas à faire pour reconstituer un rituel lycanthrope se fondant sur l'αἴτιον d'Actéon, comme l'a proposé Walter Burkert avec une certaine vraisemblance[593] : plusieurs sources d'ailleurs indiquent que le jeune Béotien, au lieu de prendre la forme d'un cerf, aurait été implacablement revêtu d'une peau de cerf par la déesse, pseudo-métamorphose aux conséquences tellement tragiques[594], qui rappelle aussi le revêtement de la nébride en des contextes de passage. Peut-être s'agit-il d'une simple métaphore verbale ou visuelle[595], mais de toute façon, l'équivalence sacrificielle réapparaît de plus belle : n'est-ce pas moins Actéon qui trépasse que son substitut animal ? Sans doute en tient-on la preuve sur un cratère à volutes apulien, daté de 360-350 av. J.-C, où Actéon, le front déjà flanqué de bois de cerf, immole à la déesse, nonchalamment assise dans le coin supérieur droit de la scène, un cerf véritable sur un βωμός dûment représenté[596].

232 Les chiens, dont le meneur s'appelle Mélampous, nom du héros catharte dans la poursuite des filles de Proetos, et parmi lesquels on trouve un Mélaneus, un Nebrophonos et un Arcas, privés de leur maître, errent jusqu'à la grotte du centaure Chiron, son précepteur, qui en modela une statue[597]. L'image, symboliquement reconstituée, cache peut-être l'idée d'une renaissance, implicitement présente aussi dans le réassemblage des os éparpillés de la victime[598]. Actéon est du reste honoré de sacrifices chthoniens à Orchomène[599] : son fantôme étant apparu aux habitants, Apollon en aurait ordonné la *compositio membrorum* et l'ensevelissement. Mais nous ignorons tout des actes cultuels qui pouvaient en découler[600].

6.10. Myrtile et le chant tripodéphorique[601]

233 Myrtile, prophétesse à Dodone, enjoignit aux Thébains, en guerre contre les Pélasges, de commettre le plus grand des sacrilèges ; et sur le champ, ils l'ébouillantèrent dans un chaudron[602]. Les Béotiens furent acquittés par un tribunal qui leur révéla le sens de la prophétie ambiguë : ils devaient en fait s'emparer d'un des trépieds consacrés de Béotie et l'envoyer à Dodone. Par la suite, leur vœu ayant été exaucé, ils firent de la chose une fête. Toutes les sources sont de seconde main, mais il n'y a pas de raison de rejeter *a priori* l'épisode pathétique du chaudron, eu égard aux nombreux parallèles déjà étudiés[603].

234 Tenter d'en savoir plus sur la mort de Myrtile, en revenant au rituel et à la fête qui correspond à l'αἴτιον, génère davantage encore de questions. Proclos dit que « le chant tripodéphorique se chantait chez les Béotiens derrière un trépied porté en procession »[604] . Apollon Hisménios était gratifié d'une procession de ce type[605], et certains ont même vu dans un fragment de Pindare une bribe d'un authentique chant tripodéphorique[606]. L'interprétation de ce chant devait être l'apanage des adolescents, puisque Proclos en parle après les parthénées et le chant daphnéphorique thébain et avant le chant oschophorique d'Athènes, tous trois interprétés par des chœurs d'adolescents et d'adolescentes[607].

235 La tripodéphorie thébaine de Dodone reste mal connue ; on sait qu'un trépied était dérobé, de nuit, dans un sanctuaire, et envoyé en Épire couvert de manteaux[608]. Pour le reste, on ignore même où se déroulait la procession du trépied et la partie musicale du festival : le texte de Proclos n'est d'aucun secours sur ce point, celui d'Héliodore ne l'est guère plus ; on peut juste en supposer que la manifestation chorale avait lieu en Béotie avant l'envoi du trépied[609].

236 L'ostentation d'un trépied, lors d'une fête annuelle comportant un voyage loin de la patrie, qui incombait aux adolescents ; le souvenir, certainement pas innocent, d'une légende liée à la coction d'un être humain dans un chaudron ; un chant particulier interprété par des jeunes à cette occasion ; le transport d'un objet sacré, dissimulé aux regards, d'un sanctuaire à un autre ; peut-être même un interdit violé, le vol d'objets sacrés étant une ἱεροσυλία. Autant de traits qui peuvent apparaître proches des rites de passage, mais qui ne suffisent pas, pour le moment, à nous convaincre de leur appartenance à la sphère initiatique : même si l'hypothèse me semble rendre compte plus que toute autre de l'intégralité du rituel, l'argumentation sur laquelle elle prend appui demeure passablement décousue. Il reste encore que la guerre mythique qui avait jadis occasionné la consultation oraculaire se déroulait à Panacton, localité frontière entre l'Attique et la Béotie, c'est-à-dire au pays des ἐσχατιαί. De plus, une anecdote athénienne était attachée au même site, puisqu'un jeune combattant d'Athènes, Mélanthios, le noir,

ayant pris la place du vieux souverain Thymoïtès, y aurait vaincu, par ruse s'entend, et grâce à l'appui de Dionysos Mélégainis, le roi béotien Xanthos, le blond, avant de devenir roi lui-même[610] : schéma dorénavant habituel, sans attache directe il est vrai avec la tripodéphorie, mais digne quand même d'être cité en raison de sa localisation. Une variante enfin, offerte par le paroémiographe de l'*Appendix Proverbiarum*[611], fait état d'une raison différente à la mort de Myrtile : la jeune femme aurait été suppliciée pour avoir manifesté des dispositions amoureuses envers l'un des envoyés, thème de la faute sexuelle, bien connu dans les histoires initiatiques[612]. L'âge de l'envoyé n'est pas connu, mais si, dans le rite, le rôle important était laissé aux adolescents, peut-être en était-il de même dans le mythe ?

237 La tripodéphorie semble une coutume fort ancienne, qui assure d'étroits liens entre la Béotie et le sanctuaire dodonéen[613]. Cette relation apparaît également à Potnia, de surcroît en liaison possible avec les rites de passage : les porcelets que l'on précipitait dans le puits du sanctuaire de Déméter étaient censés, dit Pausanias, réapparaître l'année suivante à Dodone même[614]. De plus, quand Créon incite à fuir son fils Ménécée, πῶλος promis à la mort par Tirésias, il lui indique comme destination le sanctuaire thesprote[615], un peu comme si Dodone avait à Thèbes valeur d'*ἐσχατιά* par excellence. Sans doute n'y a-t-il rien de plus à en dire, mais les liens entre l'Épire et le monde adolescent de Béotie ne me semblent pas imaginaires.

6.11. Les Courètes de l'Ida (Crète)

238 L'historien Istros aurait relaté, si l'on en croit Porphyre, le souvenir de sacrifices humains accomplis par les Courètes dans le culte crétois de Cronos[616]. Y a-t-il lieu de supposer des sacrifices réels, ou qu'un rituel sanglant dont faisait l'objet quelque animal ait suscité une simple rumeur de sacrifices humains « aux temps jadis »[617] ?

239 Il n'existe qu'une tradition qui réunisse Courètes et Cronos, celle de l'éducation Crétoise de Zeus. Les Courètes en effet ne sont ni les adorateurs ni les acolytes de Cronos, mais bien les premiers serviteurs de Zeus, danseurs en armes chargés, selon la tradition la plus répandue, de protéger de la voracité de son père l'enfant caché dans l'antre de l'Ida[618].

240 Cette grotte, qui a fait voici vingt années l'objet d'une remarquable étude[619], semble bien avoir abrité, depuis l'époque minoenne au géométrique et jusqu'à la fin de la période archaïque, puis de la basse époque hellénistique à la domination de Rome, un culte de nature initiatique. Si l'histoire de Rhéa est universellement connue, j'attire ici l'attention sur le texte de la *Théogonie* d'Hésiode :

> « Alors (Rhéa), le portant à travers la nuit rapide et noire, parvint tout d'abord à Lyctos, puis le prenant dans ses mains, elle le "cacha" (κρύψεν) à l'intérieur d'un antre haut placé, au sein de la Terre, la toute divine, dans le mont Aigaios que couvrent d'épaisses forêts. »[620]

241 La dissimulation de l'enfant divin est caractéristique, à côté de cette image de la courotrophie naturelle de la Terre, d'une retraite initiatique : verbe κρύπτω, désignant cette action de (mise à) mort et de renaissance, déjà rencontrée dans « l'assassinat » des enfants de Médée, et rapprochée des histoires de Déméter, d'Isis et de Thétis[621] : action nocturne, *regressus in utero,* consécration aux puissances terrestres, au sein d'une profonde forêt qui peut faire office de labyrinthe et certainement d'*ἐσχατιά*. Du reste, l'image du Cronos anthropophage remémore à la fois celle du père sacrificateur et celle de l'ogre Minotaure.

242 La découverte, devant l'entrée de la grotte sacrée et à l'intérieur de celle-ci, de restes de plusieurs chaudrons et trépieds de bronze et d'un en or, de style géométrique, nous ramène aux cultes des Zeus du Lycée et d'Olympie ; il en va de même pour l'autel, situé dans la descente de l'antre, constitué de terre noire, de cendres et d'ossements calcinés d'animaux en tout genre, mêlés à de nombreux fragments de poterie dont les plus anciens remontent à l'époque géométrique. Le rapport entre ces chaudrons du VIIIe siècle et les antiques rituels régénérateurs des cultes péloponnésiens n'est que davantage souligné par une mitra de l'acropole voisine d'Axos (*ca* 630 av. J.-C.) qui montre, émergeant d'un chaudron sur trépied, un petit guerrier tout armé[622]. Sans doute n'est-il pas recevable d'y voir avec certitude une apparition de Zeus, mais bien d'affirmer que « dans la cité la plus proche de l'Ida, on prêtait au chaudron sur trépied la possibilité de provoquer une épiphanie, ou même une résurrection divine[623] ». La grotte rappelle celle du Lycée, où de même Rhéa passait pour avoir enfanté Zeus, et où certaines femmes aidaient la déesse à accoucher[624]. La « grotte de l'Ida » d'Olympie devait certainement jouir d'une explication semblable[625].

243 C'est aussi dans l'antre idéen que Pythagore passait pour avoir été initié à la sagesse, après s'être couronné, durant une cérémonie nocturne, et avoir sacrifié un bélier dont il avait par la suite revêtu la toison noire pour s'isoler au plus profond de la grotte divine : éléments dus au tardif Porphyre et qui, même s'ils s'avèrent douteux quant à leur relation avec le philosophe de Grande Grèce, en disent long sur les pratiques que l'on prêtait aux participants des cérémonies de l'Ida, d'ailleurs en partie certifiées par l'unique fragment significatif des *Crétois* d'Euripide[626]. La mention d'un important feu s'échappant de la grotte, au moment « où le sang des couches de la déesse se mettait à bouillir »[627], évoque le feu régénérateur et peut-être même le terme κρύψεν de la *Théogonie* hésiodique. En tout cas, un important foyer devait être allumé sur l'autel de cendres, dans lequel on a retrouvé les ossements d'animaux divers en grand nombre. Il est possible qu'alors ces victimes aient été considérées, là comme ailleurs, en tant que substituts de victimes humaines ; de là serait née la rumeur de sacrifices d'enfants — qui auraient représenté, comme au Lycée et à Olympie, la classe d'âge nouvellement initiée (?) — par les Courètes, eux-mêmes membres d'une confrérie sacerdotale attestée par le même Euripide[628].

244 Cette confrérie apparaît également dans un hymne de Palaeocastro, conservé par une inscription, où les adolescents, regroupés autour de la figure d'un Grand Couros qui n'est autre que Zeus lui-même, se préparent, sous l'appellation de Courètes, à leur intégration sociale, au sein de manifestations de régénération cyclique de la fertilité et de la fécondité [629]. On sait encore que des nymphes avaient été chargées de nourrir l'enfant de Rhéa, dissimulé sous terre : si l'on se reporte à la réclusion probable des néophytes dans la grotte, à l'image de Pythagore y vivant en reclus plusieurs jours durant[630], il est possible qu'on ait ici une nouvelle attestation de deipnophorie.

6.12. Le rituel du mont Palion (Thessalie)

245 Des rituels d'Halos, du Lycée et de l'Ida peut également être rapproché un autre rituel thessalien, celui du mont Palion (Pélion) : lors de la plus grande chaleur annuelle, certains aristocrates, parmi les plus jeunes, montaient à la caverne du centaure Chiron, sous la conduite des prêtres qui les avaient choisis et recouverts de la peau des béliers qu'ils venaient d'immoler[631], pour implorer Zeus Acraios ; adolescents triés sur le volet, sacrifices chthoniens, correspondance du rituel avec un phénomène atmosphérique et

relations avec la sphère agraire, Zeus cavernicole, rites sous-entendus par la présence de prêtres, assortis d'une rumeur de sacrifice humain qui courait à propos du centaure Chiron[632], incitent à y induire un culte analogue, mais la pauvreté des sources restreint considérablement la portée du raisonnement[633].

6.13. Légendes difficiles à classer

246 Certaines légendes, dénuées de tout rapport connu avec un quelconque rituel, comportent plusieurs des éléments catalogués, sans qu'elles puissent être pour autant assimilées avec suffisamment de certitude au canevas des rites de passage. Qu'en fut-il ? Étaient-elles copies, inspirées des motifs tragiques dont regorgent leurs modèles ? Ou derniers restes de traditions jadis plus étoffées, ou encore abâtardissement total de thèmes classiques ? On ne pourrait le dire, mais il va de soi qu'elles sont à considérer avec prudence.

247 Les thèmes de la vierge noble et πρὸ τοῦ γάμου, fiancée déjà à un homme hors du commun, et du père consentant au sacrifice de sa fille exigé par l'oracle en temps de crise, surgissent dans la légende de la fille d'Aepytos, et dans celle d'Euliméné[634]. De part et d'autre leur amant tente de les sauver en avouant leurs relations sexuelles. L'histoire d'Euliméné n'est connue qu'au Ier siècle av. J.-C. La seconde, intégrée dans les nombreux récits intéressant la seconde guerre de Messénie, n'est peut-être qu'une création tardive due au vaste mouvement de réhabilitation nationale opéré après qu'en 371 av. J.-C. la Messénie eut retrouvé son indépendance grâce à Épaminondas[635].

248 L'histoire de Callirhoé, jolie vierge calydonienne, semble également issue des romans édulcorés de l'époque hellénistico-romaine. Aimée par Corésos, prêtre de Dionysos, elle en repousse les avances jusqu'à ce qu'outré, il en demande justice au dieu qui terrasse Calydon d'une folie généralisée. L'oracle de Dodone ordonne le sacrifice de la fille. N'ayant trouvé personne acceptant de mourir sur l'autel, un autre être vierge dont Dionysos se serait également satisfait, elle est traînée sur le βωμός : Corésos lève la main mais, l'amour l'emportant sur la rancune, il se frappe lui-même et tombe mort à l'autel. En proie aux remords, Callirhoé se tranche la gorge dans la fontaine qui dorénavant porte son nom[636].

249 Pausanias raconte cette navrante anecdote à propos d'une statue de Dionysos, prétendument calydonienne, que les Patréens, ceux-là mêmes qui lui avaient narré l'épisode de Mélanippe et Comaetho, conservaient jalousement. N'y aurait-il pas plus qu'une simple étiologie du nom d'une fontaine, « celle qui coule harmonieusement », alors que l'élaboration légendaire semble y avoir associé plusieurs éléments caractéristiques : exigence d'une vie vierge à l'autel, mort sacrificielle d'un jeune homme et d'une παρθένος ? Calydon évoque immédiatement la chasse au sanglier, dont l'aspect éphébique est évident. L'élément amoureux, certainement dramatisé, n'est pas étranger à notre propos, et cette histoire patréenne n'est pas sans faire écho à celle de Comaetho. De surcroît, le rappel de la fontaine athénienne nommée Callirhoé, intimement associée aux rites nuptiaux, n'est peut-être pas déplacé[637].

250 Souvenir analogue dans l'histoire du roi d'Égypte qui, pour remédier à l'insuffisante crue du Nil, se voit conseiller par Delphes de sacrifier sa fille aux divinités apotropaïques[638]. Restent ici le fléau, la fille πρὸ τοῦ γάμου, l'acceptation du père sacrifiant. Le roi Aegyptos est encore fils d'Héphaistos et de *Leucippè,* la jument blanche, et sa fille se nomme

Aganippè, la parfaite cavale. Lui-même, après l'immolation, se précipite dans le fleuve, un peu à l'image d'Égée et aussi de Proetos. Si l'histoire est censée se dérouler en Égypte, elle comporte toutefois de nombreux traits qui la rattachent directement au monde grec tel que celui-ci nous est apparu dans les légendes précédentes. Le nom d'Aganippè est connu également pour une source sur le Cithéron, consacrée aux Muses[639].

251 Au roi d'Éléonte il fut enjoint par l'oracle de sacrifier tous les ans aux dieux apotropaïques une vierge de bonne naissance, pour parer à un λοιμός. Hygin[640] raconte aussi comment Démophon s'arrangeait pour ne pas inclure ses propres filles dans le tirage au sort qui désignait les victimes. Une année, l'affaire tourna mal : un certain Mastousios, contestant ces pratiques odieuses, fut obligé par le souverain de lui livrer sa fille sans recourir au tirage au sort. Par après, ayant fait mine de se réconcilier avec Démophon, il convia la famille royale à un sacrifice, durant lequel il assassina toutes les filles du monarque et mêla leur sang au vin qu'il fit boire à Démophon. Découvert dans son forfait, il fut précipité dans les flots. L'histoire rappelle les festins cannibales de Tantale et de Lycaon, se clôture par une précipitation dans la mer, comporte le sacrifice de παρθένοι face à un fléau, mais aucune reconstitution valable n'est autorisée dans l'état actuel de nos témoignages.

252 Le culte d'Athéna, à Laodicée de Syrie, comportait le sacrifice annuel d'une biche, que Porphyre donne pour l'atténuation d'une immolation humaine[641]. Perdue dans l'Orient hellénisé, dans une cité dont Séleucos avait réactivé la vie urbaine plutôt que de la fonder [642], cette coutume est difficile à analyser. Pausanias[643] semble assimiler cette Athéna à l'Artémis de Brauron, car c'est à Laodicée qu'aurait finalement échoué le ξόανον de la déesse taurique, dérobé par Oreste, et offert à la cité par Séleucos en personne. La substitution animale rappelle naturellement celles liées aux cultes de l'Artémis de Grèce propre. Ce culte avait-il été introduit en Orient par le diadoque ? Sans doute y avait-il plutôt, à Laodicée, l'antique Ramitha phénicienne[644], une divinité dont la statue cultuelle correspondait à l'idée qu'on se faisait de l'Artémis Taurique, ainsi qu'un rituel dont le type avait pu être assimilé aux rituels artémisiaques[645].

253 Enfin, l'histoire de Lophis, fils d'un magistrat d'Haliarte, pourrait également être prise en compte dans ce chapitre, grâce à une comparaison biblique : dans le livre des *Juges* (11, 29-40), Jephté est obligé de sacrifier sa fille mais, devant l'insistance de celle-ci, il lui laisse deux mois pour pleurer sa virginité. Et en son souvenir, les jeunes filles d'Israël se lamentent, quatre jours par an, sur sa tombe. C'est que Jephté avait fait le vœu imprudent de sacrifier la première personne qu'il rencontrerait, et il avait rencontré sa propre fille. Étant donné les caractères propres au monde des adolescents dans le récit biblique, il est possible que le vœu similaire de ce magistrat d'Haliarte qui avait dû se résoudre, lors d'une sécheresse et sur le vouloir de Delphes, bien entendu, à tuer son fils, soit également relié aux cultes de passage[646].

7. Les vierges locriennes

254 L'AFFAIRE des vierges locriennes est une des énigmes de la religion grecque. Jusqu'il y a peu considérée comme unique en son genre, elle a néanmoins fait l'objet de récents rapprochements avec les pratiques cultuelles présidant à la destinée des adolescents[647]. Paradoxalement la découverte à Vitrinitsa, en 1895, d'une inscription attestant le rite, fait exceptionnel dans le domaine du sacrifice humain, a accentué les incohérences d'une tradition littéraire fantaisiste et impénétrable[648]. L'interprétation qui suit est donc à

considérer à sa juste valeur d'hypothèse, largement inspirée d'un article de Fritz Graf qu'elle précise en certains endroits. Celle-ci a été reprise et développée par Hughes, mais j'ai estimé néanmoins qu'il serait utile d'incorporer cette tradition en ce chapitre, parce qu'elle conforte l'ensemble des hypothèses qu'on y a posées[649].

255 L'histoire remontait à la chute d'Ilion : Ajax, fils d'Oïlée et locrien de naissance, avait, dans un moment de folie guerrière, arraché Cassandre de l'autel d'Athéna pour abuser d'elle alors qu'elle était suppliante dans un lieu saint. La chaste déesse fit périr le sacrilège sur le chemin du retour, mais la rancœur qu'elle en avait conçue était si grande que celle-ci se déversa sur les malheureux Locriens : coupables d'appartenir à une race honnie, ils durent, sur son ordre et sans relâche, lui envoyer deux vierges astreintes à la servir dans une humilité peu enviable.

256 L'attestation la plus ancienne du rituel est un passage du *Poliorcétique* d'Énée le tacticien[650] :

> « Les gens d'Ilion [...], en tout cas, ne peuvent toujours pas empêcher les Locriennes d'entrer chez eux. Leurs efforts et leur vigilance sont pourtant considérables ; mais quelques hommes qui s'appliquent à agir sans être vus introduisent chez eux, année par année (ανετεα, correction en ἀν' ἔτεα), un grand nombre de ces personnes à l'insu de tous. »

257 Le texte implique une récurrence, mais l'expression ἀν' ἔτεα ne pourrait d'office se traduire par « chaque année »[651]. Sur ce point d'ailleurs les auteurs anciens sont divisés : Timée, Lycophron, le pseudo-Apollodore ainsi qu'un poète anonyme cité par Plutarque[652] laissent vieillir en Troade les jeunes filles, promises à une mort sans honneur ; elles étaient chassées par les habitants, qui avaient toute liberté de les mettre à mort s'ils parvenaient à s'emparer d'elles, et leurs cadavres étaient brûlés sur du bois stérile et sauvage, puis leurs cendres précipitées à la mer, du haut d'un promontoire rocheux, le Traron. Une modification, par la suite, serait intervenue et, à la place des παρθένοι, les Locriens n'auraient plus dépêché qu'une fillette d'un an, accompagnée de sa nourrice[653]. Strabon, Élien, le scholiaste de Lycophron et la tradition rapportée par l'interpolateur de Servius se posent, eux, en défenseurs catégoriques d'un tribut annuel[654].

258 Cette différence radicale portant sur la durée du service a le plus souvent été gommée dans une explication chronologique, donnant pour acquises de profondes transformations lors de l'histoire du rituel[655]. Élien déjà avait réconcilié les deux traditions dans cette perspective : dans un premier temps, l'oracle aurait ordonné un envoi annuel. Mais comme les remplaçantes des deux premières παρθένοι ne furent pas désignées, les vierges isolées à Troie vieillirent dans le temple d'Athéna[656]. Solution tentante mais insoutenable devant le nombre considérable d'imprécisions inhérentes à la tradition, aggravées d'un constant mélange entre les faits et la légende[657]. Pierre Vidal-Naquet a proposé une réconciliation plus profonde des deux versions, grâce à d'habiles comparaisons avec certains baux ptolémaïques de location de troupeaux et un texte relatif au prêt d'esclaves dans les *Revenus* de Xénophon. De part et d'autre, le preneur s'engage à restituer au bailleur la totalité du « bien prêté », après y avoir remplacé les têtes décédées, de telle sorte que le cheptel, animal ou humain selon le cas, conserve un nombre inchangé d'individus, méritant alors son qualificatif d'ἀθάνατος. L'important serait en fait la *permanence* de la présence virginale locrienne dans le sanctuaire d'Athéna [658]. Cette mise au point ne s'impose pas par elle-même, mais elle a le mérite d'atténuer une opposition radicale entre les témoignages, incontournable, sinon par une mise en forme historique justement dénigrée plus haut.

259 Les implications immédiates du rituel n'en sortent guère clarifiées. Lewis Farnell, dans une explication qui a le mérite de sa simplicité et la faiblesse de sa naïveté, pensait les Locriens tout disposés à accorder foi au forfait de leur chef mythique, et à expier leur tare originelle en expédiant à Troie leur jeunesse féminine. Le mythe, en ce cas, préexisterait au rite[659]. La réalité livrée par les sources est plus complexe : l'instauration du tribut est différemment estimée, sa durée évaluée à mille ans ou illimitée[660], son histoire entrecoupée de trêves qui ne se recouvrent pas nécessairement et son abolition « promenée » de la guerre de Phocide au temps de Plutarque[661]... Le caractère très ancien, ou réputé tel, du tribut locrien envers Ilion est puissamment affirmé sauf par Strabon, qui rabaisse la date de l'envoi des premières filles à l'implantation perse en Éolide[662] : les autres auteurs, pour la plupart, implicitement ou non, l'estiment immédiatement postérieur à la chute de la cité de Priam[663].

260 L'αἴτιον, Ajax violant Cassandre, n'est pas cité par Homère, et on hésite quant à savoir si les cycliques l'avaient inclus dans leurs épopées. L'épisode est clairement suggéré par plusieurs peintures sur vases du VIe siècle av. J.-C, et avait été conté, au dire de Libanios, par les poètes du cycle troyen[664]. Pausanias le signale sur un des tableaux ornant le coffret de Cypsélos[665] et avait vu, à la λέσχη des Cnidiens, un tableau de Polygnote où Ajax faisait le serment de n'avoir pas attenté à l'honneur de la Troyenne : il faut donc supposer qu'une rumeur, ou qu'une tradition, laissait entendre le contraire[666]. L'épisode du viol, cependant, ne s'intègre que difficilement au contexte tracé dans *l'Odyssée* et dans *Les Troyennes* d'Euripide, où la jeune fille était un lot de choix, échue à Agamemnon, et destinée à la couche royale[667] : si l'outrage sexuel avait eu lieu, Cassandre eût certainement été soustraite du tirage au sort réservé aux captives physiquement intactes. Si l'on admet alors qu'Homère ignorait la tradition, avec les précautions d'usage envers les modernes rebelles aux « ignorances » de l'aède[668], et si l'on considère comme digne de foi la précision de Libanios, corroborée par les sources figurées, l'αἶτιον pourrait avoir surgi au-dedans d'une fourchette chronologique analogue à celle du sacrifice d'Iphigénie, qui couvrirait approximativement la fin du VIIIe siècle.

261 Indépendamment du mythe, qu'en est-il du rite ? Son institution consécutive à la ruine de Troie est impossible : la cité héroïque, celle des couches VII A, fut détruite vers 1200 av. J.-C, dans les troubles qui provoquèrent aussi l'effondrement des états mycéniens. La réoccupation du site, attestée par les niveaux VII B, s'éteint sans gloire au mieux un siècle plus tard. Un vide archéologique complet prend place de 1100 à 750-700 av. J.-C, date approximative d'une refondation par des colons éoliens, donc grecs. Aucun tribut, et qui s'en étonnera, n'a donc pu être de rigueur avant 700 av. J.-C. puisque personne n'eût été en mesure de l'exiger ou de le recevoir, et d'ailleurs personne sans doute, étant donné la situation que connaît la Grèce d'avant les cités, n'eût été en mesure de l'envoyer[669].

262 Je me garderai cependant de conclure que les Locriens avaient inauguré l'envoi des παρθένοι vers cette date[670]. Que toute une région grecque se résigne à envoyer à la mort ou au déshonneur deux vierges, selon une pratique récurrente, est difficilement acceptable : elle aurait nécessité des expéditions maritimes, toujours chères et hasardeuses, destinées à une cité de Troie, peuplée de Grecs sans attaches avec les Troyens de la légende. Ces colons auraient été à ce point convaincus de l'honneur de la cité qu'ils réoccupaient qu'ils auraient tenté de lapider ou d'égorger deux malheureuses femmes issues de la patrie hellénique, sous prétexte d'un αἶτιον que leur contemporain, ou presque, Homère, ignore de plus belle[671] : tant les conditions et les modalités de réalisation acceptables que les motivations profondes, de part et d'autre, font défaut ; la

question du « à qui » reste aussi énigmatique que celles du « comment » et du « pourquoi ».

263 La seule initiative encore autorisée dans pareille situation reste l'analyse interne des composantes cultuelles. Le texte de Lycophron[672] en fournit la base à la fois la plus ancienne et la plus complète :

> « [Cassandre prédisant l'avenir] Mais le deuil, je le porterai au cœur de femmes sans nombre, à qui leurs filles (παρθένων) auront été enlevées à leur tour, elles qui, à cause du chef aux noces impies, voleur des dons de Cypris, longtemps gémiront ; elles qui à un sort affreux enverront leurs filles (παῖδας), soustraites aux joies du mariage (έστερημένας γάμων). Larymna et Spercheios et Boagrios et toi Cynos, et Scarpheia et Phalôrias, et toi, vieille cité de Naryca, et vous, qui traversez le Thronion, routes des Locriens, et vous, vallées pyrrénéennes, et toi maison entière d'Ileus (ʽ Ιλέος), race d'Hodoidochos, vous tous à cause de mes noces sacrilèges (δυσσεβών γάμων), il vous faudra, en lourde expiation (ποινάς) envers la déesse Gygéenne Agrisca, payer, mille ans durant, le tribut des vierges (κόρας), laissant vieillir ici celles que le sort aura désignées ! Pour elles, étrangères en terre étrangère (έν ξένη ξένοας), un tombeau sans honneur, un tombeau misérable que les vagues, sur la grève, effaceront, lorsque sur des bois stériles, embrasant leurs membres de sa flamme, Héphaistos dispersera aux flots marins la cendre de celle qui sera précipitée des hauteurs du Traron ! D'autres, nuitamment, en nombre égal à celles qui seront mortes, s'en viendront vers les champs de la fille de Sithon, furtives, cherchant d'un œil hagard le chemin détourné, jusqu'à ce qu'elles se précipitent dans la demeure d'Ampheira, à genoux, suppliantes ἱκέτιδες) aux pieds de Sthéneia. De la déesse, elles balaieront le parvis et l'orneront. Elles l'aspergeront d'eau pure, fuyant l'inexpiable ressentiment des citoyens. Car tout homme d'Ilion (ʽ Ιλιεύς) épiera les jeunes filles ; la main armée d'une pierre, ou d'un sombre couteau, ou de la solide hache double, qui assomme les taureaux, ou de la branche coupée au Phalacra, avide de tremper sa main dans le sang virginal (μαιμῶν κορέσσαι), sûr de son impunité ! Le peuple louera même le meurtrier — ainsi en décide une loi (τεθμῷ) — le meurtrier de la race (γένος) détestable. »

264 Deux jeunes filles, appelées παρθένοι, παίδες, κόραι (*puellae* chez l'interpolateur de Servius) : deux jeunes filles πρὸ τοῦ γάμου, arrachées à leurs mères et privées du mariage ; deux jeunes filles tirées au sort mais, semble-t-il, parmi certaines familles seulement : Polybe parle des cent familles nobles de Locride, Lycophron de la maison d'Iléus et de la race d'Hodoidochos, Servius de la tribu d'Ajax, l'inscription de la cité de Naryca et du γένος (?) des Aianteiens[673]. Deux παρθένοι envoyées « à Troie », loin de leur terre natale, dans une ἐσχατιά aussi distante de leur patrie que ne l'était celle de la fille d'Agamemnon, d'Oreste et de Phrixos, où elles vivent έν ξέντ) ξέναις, comme Iphigénie était condamnée à vivre ἄπολις[674]. Elles sont ἱκέτιδες, suppliantes, et apaisent la déesse dans un acte d'expiation.

265 Le poète ancien dont s'inspire Plutarque complète le tableau, si besoin en est encore :

> « […] (les jeunes filles) qui sans manteau, pieds nus ainsi que des esclaves (δοῦλαι), devaient chaque matin balayer les abords de l'autel d'Athéna, la tête rase, même une fois venue la pesante vieillesse. »[675]

266 Il n'est guère utile de reprendre une à une les précisions données pour les mettre en rapport avec d'autres usages clairement initiatiques auxquels il a suffisamment déjà été fait allusion. D'autres traits, moins nets, doivent cependant être soulignés, et de leur convergence ressort une quasi-certitude.

267 L'ἀγών et la chasse aux malheureuses ne sont pas sans parallèles. Tous deux sont la conséquence de la violation d'un interdit, l'entrée « à Troie », qui donne libre cours aux

velléités meurtrières des habitants du lieu. Une fois en sécurité dans le temple, les vierges n'en peuvent plus sortir, sous peine d'avoir à subir à nouveau la traque des hommes armés. Or, souvenons-nous qu'à Halos, ainsi que le décrivait maladroitement Hérodote[676],

> « [...] à celui qui est le plus âgé de la famille, [les habitants] interdisent l'accès au λήϊτον (c'est ainsi que les Achéens appellent le prytanée) ; et eux-mêmes montent la garde : s'il y pénètre, il n'y a pour lui aucune possibilité d'en sortir avant le moment où il doit être sacrifié [...]. »

268 La ressemblance est claire : en Thessalie, on fait bonne garde (φυλακάς) et les « Troyens » d'Énée le tacticien ne font pas autre chose (φυλάξαι). Mais en dépit de la surveillance, tant les Athamantides que les vierges locriennes parviennent à pénétrer dans l'enclos sacré et interdit, qui leur garantit la vie sauve à condition d'y rester. Le récit d'Hérodote, embrouillé, n'autorise pas à conclure à une « chasse » préliminaire du fils aîné du roi, mais la mention d'une garde expresse le laisse amplement supposer[677].

269 La poursuite des Locriennes par des hommes armés n'est pas sans évoquer non plus les rituels d'Agrionies, et plus particulièrement les Agrionies orchoméniennes, liées aux rites de passage mais dont nous reparlerons au chapitre suivant ; modelées sur le mythe des filles de Minyas, κόραι en folie et meurtrières de leurs enfants, les cérémonies, annuelles, voulaient que les jeunes filles descendantes de cette famille soient poursuivies par les hommes, vêtus de noir, et par le prêtre de Dionysos, armé lui d'une épée, avec laquelle il pouvait mettre à mort celle qu'il rattrapait. Bien entendu, il n'en attrapait jamais aucune, et l'exemple cité par Plutarque du meurtre perpétré par le prêtre Zoilos finit mal pour lui-même, sa famille et toute la cité, de sorte que la poursuite s'inscrit évidemment dans le domaine symbolique[678]. Mais le texte du Chéronéen reste clair : en théorie, le prêtre de Dionysos en a le droit (ἔξεστι), et il en jouit en toute impunité. Ce droit est analogue à la loi (τεθμός), ici mentionnée. Les divinités bénéficiaires sont Dionysos, lors des fêtes du sauvage, Agriônia, et Athéna dite Agrisca, la sauvage, épithète qui la rapproche de l'Artémis des confins[679].

270 La précipitation est également sous-jacente au texte de Lycophron, même si dans la plupart des variantes, ce sont les ossements et les cendres des jeunes filles qui sont jetés au bas d'une falaise[680]. Mais dans leur commentaire aux vers 1155 et 1159, les scholiastes livrent d'autres éléments intéressants :

> « On dit encore que celles qui mouraient là étaient jetées sur le rivage. »
> « Promontoire troyen du Traron, d'où une des vierges locriennes fut précipitée et, (son cadavre) ayant été retrouvé, elle fut enterrée par eux (les Locriens ?). »

271 S'il ne s'agit pas simplement d'une variante issue du texte de Lycophron, par ailleurs ambigu à cet égard[681], on retrouverait ici le thème initiatique de la poursuite d'une παρθένος qui, pour son salut, ne trouve que le vide et les flots, à l'exemple d'Ino-Leucothéa poursuivie par Athamas, pour rester dans la comparaison avec le complexe mythique thessalo-béotien. Même si, dans le cas concret, aucune allusion à une quelconque renaissance ne fait surface, le thème est assez attesté par ailleurs pour le laisser supposer. La crémation des corps, comme on l'a dit plus haut, se retrouve encore dans l'*Iphigénie en Tauride* pour Oreste.

272 L'αἴτον enfin, pour y revenir, raconte le viol, dans le sanctuaire de la divinité, de la prêtresse d'Athéna. Je ne pense pas qu'il faille y voir un ancien rite d'hiérogamie, encore que cette hypothèse d'Adolphe Reinach comporte certaines vérités trop souvent déconsidérées depuis son élaboration[682]. Le fait est qu'il y a relation sexuelle, dans un temple et avec la prêtresse, motif d'interdit central de nombreuses légendes, la plupart

initiatiques et toutes au centre de réglementations cultuelles sur la prêtrise[683]. Le rite, lui, prévoit l'envoi de deux παρθένοι au temple qui, dans certaines versions, y deviennent de vieilles femmes (γηροβοσκοῦσαι κόρας, βαρὺ γῆρας). Or, la liaison vierge-vieille est presque banale dans les légendes cultuelles de temples, y compris pour Athéna[684]. Peut-être le mythe des Locriennes est-il lui aussi calqué sur ce modèle de desservantes du culte à la fois non réglées et sans relations avec le monde des hommes.

273 Culte à vocation initiatique donc. Mais en fait de bouts du monde réels, la ville de Troie est pour le moins lointaine. Et si on l'accepte, en suivant à la lettre la tradition, le rite demeure inexplicable, tant sur la forme que le fond. Une solution alternative est possible, mais elle n'est pas pleinement satisfaisante car déforcée par son caractère théorique. C'est qu'il existe, à Physcos, dans la Locride de l'Ouest, un temple d'Athéna Ilias, attesté par quelques actes d'affranchissement d'époque hellénistique[685]. Ἰλιάς, selon les auteurs classiques et postérieurs, est l'adjectif consacré pour signifier « troyen », « de Troie »[686]. Le temple d'Athéna Ilias était donc, et dès l'époque classique, le temple de l'Athéna d'Ilion, de l'Athéna venue de Troie.

274 La présence de ce culte ne devrait cependant rien à la cité de l'épopée : Ἰλιάς, étymologiquement, proviendrait de (O)ἰλεύς, Ἰλεύς-Ἰλέος, nom du père d'Ajax, Oïlée[687]. Est-ce là pour autant, en pleine Locride occidentale et à une cinquantaine de kilomètres de la Locride opontienne, que les παρθένοι auraient été envoyées ? Les πόλεις citées dans l'*Alexandra* de Lycophron sont celles de Locride de l'est, seules attestées d'ailleurs sous les ordres d'Ajax par Homère[688]. L'inscription, dont nous allons bientôt nous occuper, a été trouvée à Vitrinitsa (l'antique Oiantéai ?), soit chez les Locriens de l'ouest, mais à quinze kilomètres de Physcos et il n'est pas assuré qu'elle en provienne[689].

275 Les Locriens, c'est là l'important, connaissent le culte d'Athéna Ilias, et que ce soit celui de Physcos ou d'ailleurs, c'est un trait qui nous éloigne de Troie[690]. Et s'il s'agissait alors, simplement, d'un culte local, à propos duquel on se serait mépris par la suite ? Méprise dont voici le scénario hypothétique, en grande partie modelé sur les hypothèses de Graf : annuellement, les Locriens dépêchent, dans un temple locrien d'Athéna Ilias, deux παρθένοι qui y apaisent la déesse d'une offense. Puisque la tradition a retenu d'Ajax une offense sexuelle, il est plausible, pour qu'une assimilation ait été possible, qu'originellement il se soit agi aussi d'une faute sexuelle commise sur la prêtresse, violée ou consentante. L'entrée des jeunes filles dans le temple d'Athéna est menacée par certains hommes en armes, mais dont elles déjouent habilement l'attention. Qui sont ces gardes ? Les Troyens, nous dit-on : remarquons maintenant la proximité des formes utilisées par Lycophron : au vers 1150, il nomme le père d'Ajax, Ἰλέος, au nominatif Ἰλεύς tandis que Ἰλιεύς, au vers 1167, désigne le Troyen meurtrier. Point de départ possible pour une confusion sans précédent ? Un culte typiquement local tout d'un coup projeté à l'avant de la scène grecque pour avoir été introduit dans l'histoire de la chute de Troie, à la suite d'un rapprochement onomastique peu approprié, accompagné d'une contamination avec l'épopée, par ailleurs modèle éphébique par excellence ? Ajax, chef des Locriens chez Homère, s'en va combattre aux côtés d'Agamemnon. Jusque là nulle offense, pas même dans *l'Odyssée.* Cependant, le culte local d'Athéna Ilias appelle une justification. Comme la déesse vient de Troie, l'offense sexuelle a dû avoir lieu à Troie. Ajax, tout désigné pour l'avoir commise puisqu'il est le héros locrien de *l'Iliade,* a dû violer Cassandre, précisément prêtresse, vierge et proche d'Apollon, et cette innovation passe aux poètes du cycle. Si l'on pousse le raisonnement jusqu'à son terme, les Troyens mal

intentionnés ne seraient autres que les descendants d'Ileus, c'est-à-dire appartenant à un γένος maître du rituel proprement locrien.

276 Comment expliquer qu'un rituel local ait donné naissance alors à une tradition qui dépêche les jeunes filles à Troie ? Le témoignage d'Énée le tacticien date de *ca* 350 av. J.-C, puis vinrent Callimaque et Lycophron. Depuis *ca* 387 av. J.-C, Oponte frappe sur ses monnaies le portrait d'Ajax, de même que Scarpheia, témoin d'un regain d'intérêt pour la figure d'Ajax au début du IVe siècle[691]. C'est une époque de rationalisation des mythes. C'est à ce moment surtout, je pense, qu'une confusion entre Ileus et Ilieus a pu jouer, les membres d'une famille sacerdotale, avec un ancêtre mythique comme les autres, étant devenus des protagonistes dorénavant expédiés au devant des murailles de Troie, d'autant que l'épiclèse Ilias de l'Athéna Ilias locrienne les y prédestinait singulièrement.

277 La présence d'un culte et d'un rite en l'honneur d'Athéna Ilias en Locride pourrait donc à elle seule être à la source de la tradition troyenne : les auteurs tardifs auraient considéré que le rituel était originaire de Troie mais qu'il avait été transféré en Locride même, suivant en cela un schéma de pensée que nous avons déjà rencontré à propos des traditions d'Halae. Une dernière fois, tout ceci reste une hypothèse, mais mieux que l'acceptation toute faite de l'opinion selon laquelle les vierges servaient Athéna à Troie, elle permet de réduire toutes les difficultés. J'ajouterai encore, bien qu'il faille se méfier de l'argument du silence, qu'aucune attestation d'un culte aussi exceptionnel n'apparaît dans la tragédie, alors que le personnage d'Ajax y est assez fréquemment traité : serait-ce une trace supplémentaire du caractère extrêmement local de ces traditions ?

278 Reste enfin le traité conclu par les Locriens (de l'est et/ou de l'ouest ?) avec la cité de Naryca, qui passait pour être la cité natale d'Ajax, et une entité, peut-être un γένος, les Αἰάντειοι[692]. L'inscription, mutilée aux endroits décisifs, pose des problèmes insolubles d'interprétation.

279 D'importants avantages sont concédés à ces Aianteiens : ils ne peuvent pas être inquiétés dans leurs biens ou leur personne, peuvent, à titre d'hôtes, participer aux repas d'hospitalité, bénéficier de garanties financières en cas de confiscation indue de leurs biens. On devra payer leur rançon s'ils sont pris à la guerre, les exempter d'impôts partout en Locride, régler rapidement les procès intentés par eux. Des peines spéciales sont prévues à l'encontre de ceux qui les dénoncent à tort, etc. Pourquoi ces privilèges ? Ils ont un rapport avec l'envoi de deux vierges, — le texte ne précise pas où,— et l'inscription ne livre pas son secret ; on n'est même pas sûr qu'il s'agisse de l'envoi « à Troie », mais plusieurs éléments communs avec le texte de Lycophron autorisent à le penser. Voici les articles concernant les vierges(*IG*, 9, l2, 3, 706 ; restitutions minimales) :

1.2 : ' Επί τοῖσδε Αἰάντειοι ϰαὶ ἁ πόλις Νορυϰαῖων Λοϰροῖς ἀνεδέξαντο τὰς ϰόρα[ς
1. 9-10 : Τροφεῖα τοῖς γονεῦσι τᾶν ϰορᾶν ἑϰατέρ[ας .....c.13..... διδόμεν ϰαὶ τοῖν] ϰόραιν ἑϰατέραι πεντεϰαίδεϰα μνᾶς ἐν ϰόσμον ϰαΐ τροφαν παρέχειν, εντε ϰα[
1. 11 : Οἰϰίας θήμωνος ϰαταϰαείσας οποίας ϰα τᾶι πόλε[ι .....c.14..... ἀνοιϰοδομηθῆμεν]
1. 14-15 : .....c.14..... ἐμ πολέμωι Αἰαντεί]ους παΐδας ὁμηρους μὴ δόμεν
ἀέϰοντας· ἐν τὰς ϰόρας Ναρυϰαίοις ἀτέλειαν εἶμεν (...)'
1. 23 : ηι διϰάζει τοῖν ϰόραιν, ἐπιδιϰῆσαι τοῖν πρόσθ[ε]ν ϰὰτ τὸ δυ[νατὸν
1. 27 : ϰόραν τάν πέμφθεισαν

280 Il est donc question de fournir des jeunes filles, d'accorder à leurs parents des indemnités de nourriture, d'indemniser les vierges avec quinze mines, de ne pas exiger d'otages en

contrepartie et de rendre justice aux κόραι ayant déjà été consacrées. Mais la lumière n'est pas facile à faire pour savoir *qui* livre les jeunes filles.

281 ἀνεδέξαντο a été traduit de deux façons :

- les Aianteiens et la cité de Naryca *ont reçu, ont pris en charge* les jeunes filles, ou encore :
- ont accepté *de fournir* les jeunes filles[693].

282 Le premier sens, d'abord, semble devoir s'imposer. Des otages pourraient être exigés en contrepartie des vierges reçues, mais les Narycéens acquièrent le privilège de ne pouvoir être contraints à en fournir. Cependant, si eux-mêmes bénéficient d'avantages, la logique ne voudrait-elle pas que ces privilèges soient la compensation d'un important service, celui de fournir les jeunes filles ? Même obscurité quand il s'agit de savoir qui paie les τροφεία aux parents : les Locriens ou les Aianteiens ou les Narycéens ?

283 Si l'on opte pour le second sens, les Αἰάντειοι s'engagent à fournir les jeunes filles, en échange de bénéfices sociaux et juridiques. Le cas échéant, ils seraient libérés de la charge de fournir aux Locriens des otages, gage par lequel ils auraient été tenus de dépêcher les vierges à l'Athéna d'Ilion.

284 Au total, les deux hypothèses sont opposées mais plausibles. Cependant l'inscription ne concerne pas uniquement les παρθένοι. Elle sanctionne aussi une entente retrouvée, et entérine une série de mesures favorables à un clan qui, s'il les obtient, avait dû être lésé durant la période précédente. C'est peut-être à cette situation antérieure que fait d'ailleurs allusion la ligne 11 du traité, stipulant la reconstruction des maisons d'un certain Thémon. Et parmi ces mesures, il en est qui concernent les vierges d'Athéna. De ce fait, les avantages obtenus par les Aianteiens apparaissent plus comme la compensation aux maux qu'ils auraient déjà eu à subir, ou encore comme la restauration d'un statut antérieur, qu'à leurs engagements de fournir ou d'héberger les παρθένοι. Il est également question d'injustice, indirectement, à la ligne 23, puisqu'on y prévoit des dédommagements, dans la mesure du possible (κὰτ τὸ δυ[νατὸν —]), à l'égard des filles précédemment consacrées.

285 Toujours est-il que si on prend la peine de rendre justice aux vierges précédentes, à moins que la phrase ne soit d'un cynisme osé, ces vierges sont encore en vie. Le service presté n'est donc pas illimité, mais réduit à une tranche de vie difficilement définissable. La somme de quinze mines, prévue ἐν κόσμον και τροφάν, est considérable mais on ignore ce que cette expression recouvre exactement. Pareillement, à quoi correspondent les τροφεία accordés aux parents ? De l'importance des dédommagements offerts aux jeunes filles, certains déduiront l'existence d'un voyage onéreux et lointain ; d'autres remarqueront que nulle part il n'est question de voyage, ou de traversée, et que ces notions ne pourraient être incluses dans les frais mentionnés d'entretien et de nourriture. Ces quinze mines laissent quand même à penser que la durée du service pouvait s'étaler sur plus d'un an.

286 La solution actuellement retenue par la plupart des historiens est de supposer que les Locriens, dont les filles étaient envoyées dans un sanctuaire de Locride, ont été contraints, par Delphes ou par la tradition, de les envoyer à Troie même, soit à la période classique, soit après la guerre de Phocide par exemple (Timée) ; ce renouveau, selon le témoignage d'Élien, aurait pu prendre place au temps d'Antigone Monophtalmos ou Gonatas, qui aurait enjoint aux Locriens de tirer au sort la cité qui devrait satisfaire aux exigences du tribut. Cette mesure aurait été concrétisée par une décision enregistrée par

l'inscription, suivant laquelle Naryca, ville natale d'Ajax, aurait accepté de prendre sur elle les responsabilités de l'envoi[694].

287 L'inscription n'autorise aucune de ces suppositions, car elle est mutilée juste au moment sans doute où la destination allait être précisée. Je m'étonne simplement que pour un envoi à Troie, nulle part il n'ait été question des modalités pratiques qu'aurait dû entraîner pareille institution. Il serait nécessaire encore d'expliquer, si l'usage d'abord destiné à l'Athéna Ilias de Locride était véritablement échu à l'Athéna de Troie en Troade, comment auraient été établies, à Troie même, les réalités cultuelles locriennes, totalement étrangères aux pratiques de la cité éolienne et notamment la poursuite violente des jeunes femmes.

288 On me pardonnera de laisser en suspens cette épineuse question jusqu'à ce qu'une nouvelle inscription qui spécifie le lieu de destination des jeunes filles soit découverte, à Physcos ou ailleurs en Locride : en attendant cette nouvelle découverte archéologique, la tradition littéraire sur l'envoi en Troade peut être valablement tenue, selon les avis, soit pour crédible, soit pour totalement fantaisiste.

8. Conclusions

Παρθένος ἒνθα βέβηκα, γυνή δ'είς οἶκον ἀφέρπω
« Vierge je vins ici, et femme je m'en retourne chez moi. »
[Théocrite], *Oaristys* (27), 65.

289 FAIBLES semblaient les raisons d'inclure dans la mouvance tellement particulière des rites de passage autant de cas de sacrifices humains à première vue peu conciliables. Quantité de détails mythiques et rituels pourtant, jadis interprétés selon des explications agraires et des allusions à la fécondité, ont gagné en logique et en signification une fois considérés à la lumière des phénomènes de passage : la « dissimulation » des enfants de Médée, le plongeon rituel de Thésée, d'Égée et le bain dans le Meilichios à Patras, les ogres et monstres affamés de chair fraîche, les banquets de réputation sinistre, le rôle météorologique joué par Hagno et Néphélé, par exemple, s'agencent au sein d'un ensemble de particularités beaucoup moins disparate qu'il n'y paraît ; il en va de même des métamorphoses des Proétides, d'Actéon et de Callisto, souvent considérées isolément en tant que simples châtiments à la violation du domaine divin[695], ainsi que de la folie frappant les Proétides, Athamas et les inventeurs des statues du Dionysos patréen, d'Orthia et d'Artémis Tauropolos. La métamorphose s'est avérée proche du catastérisme des filles d'Orion et des Érechthéides, et liée directement à celui de Callisto comme aux transferts géographiques dans les pays imaginaires qu'étaient la Tauride pour Iphigénie, la Colchide pour Phrixos et Hellé. Presque chaque mythe de sacrifice humain se réfère, en dernière analyse, aux motifs d'un ou plusieurs héros *adolescents,* rejetés dans une ἐσχατιά, au moins implicitement πρὸ του γάμου, immolés ou destinés au sacrifice, sauvés *in extremis* ou sacrifiés en des temps révolus, modèles dont l'exemple suscitait encore le recueillement des jeunes gens en passe de quitter l'adolescence, lors de rituels qui étaient censés rappeler les sacrifices humains désormais abolis ou adoucis. L'idée de renaissance enfin est fréquente, parfois sous-jacente mais pas toujours en filigrane.

290 Tous les rituels d'initiation, bien entendu, ne se basaient pas sur un récit de sacrifice humain pour expliquer la mort rituelle, mais il s'en trouve un nombre important, qui témoigne d'une diffusion panhellénique. On en dénombre huit en Attique : sur les sites de Brauron et Munychie, à Halae, dans les légendes d'Aglauros, des Léontides, des

Érechthéides, des Hyacinthides, de Thésée, auxquels on ajoutera ou non, suivant les avis, les traits initiatiques conférés à Macarie et à Oreste. À Mégare, la tradition pousse les habitants à révérer la mémoire du héros Alcathoos et de sa fille. La Béotie n'est pas en reste, avec Iphigénie à Aulis, Ménéstratos et Cléostratos à Thespies, Athamas, Léarque et Mélicertès dans les environs du Copaïs, les Orionides à Orchomène, les filles d'Antipoenos, Œdipe et Ménécée à Thèbes même, Actéon sur le Cithéron, Dionysos Aegobolos à Potnia et Hermès Leucos à Tanagra. S'y adjoindra, associant Thèbes et Dodone d'Épire, l'affaire de la prêtresse Myrtile. Au nord-ouest, la Thessalie compte à Halos un rituel en l'honneur de Zeus Laphystios, rehaussé du récit de Phrixos, Hellé et à nouveau Athamas. Le mont Palion abrite la caverne énigmatique de Chiron, et Phères l'arrière-fond de la tragédie d'Alceste. En Asie Mineure, on brûle à Phocée des hommes pour la Tauropole. Le Péloponnèse n'a rien à envier à ces contrées : en Corinthie, on apaise Héra pour le meurtre des enfants d'une Colchidienne, on s'assure des bonnes grâces de Palaemon, l'ancien Mélicertès : on y prend encore à son compte une version du mythe d'Actéon, et une version de la légende des Proétides, originaire sans doute de Tirynthe. L'Argolide s'enorgueillissait encore de héros comme Coroïbos et Persée, bien que l'exploit de ce dernier avait été accompli au bout du monde. Patras d'Achaïe se souvenait de sacrifices sanglants à Triclaria. Les jeux olympiques voyaient leurs récits mythiques se teinter de cannibalisme, comme ceux, voisins, du Lycée, où la tradition s'était faite plus insinuante, liée à la métamorphose de Callisto. En Élide, on révérait Zeus Ombrios en se souvenant du sacrifice de Molpis. Pour ce qui est de Sparte, Hélène et Orthia peuvent être citées, mais l'essence initiatique des sacrifices humains qui leur sont liés peut être discutée. Témésa atteste un exemple occidental ; les Courètes un exemple crétois ; la « fondation de Lesbos » un souvenir des îles ; Salamine de Chypre allonge sans doute aussi la liste, comme l'exploit d'Héraclès et Télamon en faveur d'Hésione, difficile à localiser géographiquement. Le phénomène, c'est là l'important, est donc présent dans toute la Grèce, et en première ligne : à Athènes, il concerne Thésée, le plus célèbre des rois, Léos, éponyme de la tribu Léontis, les cultes éphébiques et l'ensemble des fillettes. Ailleurs, il est incrusté profondément dans les mythes des grands jeux, panhelléniques ou locaux, vraisemblablement héritiers des ἀγῶνες propres aux rites de passage[696], et défraye les légendes des grands sanctuaires.

291 Peut-être m'accusera-t-on d'accorder à l'initiation une telle prééminence et d'en faire une panacée magique éliminant incompréhensions et difficultés notoires, véritable pierre angulaire de tous les mythes grecs. Que le thème du passage à l'âge adulte soit célébré en de nombreuses légendes, personne n'est plus en mesure de le contester ; d'Œdipe à Thésée, de Persée à Jason, sans oublier Héraclès, les traits initiatiques sont partout dans la mythologie et les rituels de la Grèce ancienne. Mais il faut à tout prix éviter cet écueil qui consisterait à faire de l'initiation une clé de lecture au même titre que la magie ou la fécondité et les mythes solaires l'ont été par un récent passé. C'est que ce thème n'est *ni isolé, ni exclusif.* Il s'inscrit dans le contexte de réactivation des puissances communautaires essentielles et par là s'affirme solidaire des fermes croyances et activités ayant trait à la fertilité de la terre et à la fécondité des hommes et des animaux. Par son rythme souvent novénaire, il est associé à l'éternel retour de la syzygie astronomique. Il confine aussi avec la descente aux enfers, les passages outre-tombe, les fêtes des morts et la survie dans l'au-delà. Aussi, l'initiation ne pourrait être disjointe du renouvellement perpétuel et cyclique, par la Génération, de la Nature et du Cosmos.

292 De tout temps les Grecs ont considéré le cycle vital dans une unicité englobant toutes les formes de la Fécondité[697]. Les récits abondent qui décrivent les ébats champêtres de jeunes filles fraîches et nubiles qui sont elles-mêmes assimilées à la floraison printanière. Combien de παρθένοι ne sont-elles pas présentées alors qu'elles cueillent des fleurs et surtout du safran, métaphore évidente de leur propre défloration[698] ? L'hymne de la confrérie des Courètes crétois, dont Zeus n'est que le Grand Couros, comporte un refrain chanté qui s'adresse ainsi au maître des Dieux :

> « Pour nous, fais jaillir ta semence en bondissant vers les jarres, bondis pour les troupeaux à la belle toison : bondis vers les moissons de fruits et les ruches fécondes...
> Bondis vers nos cités et nos navires que porte la mer, bondis vers les jeunes citoyens, bondis vers Thémis la jolie. »[699]

293 Ces couplets démontrent aisément que la fertilité, manifeste en ses cycles périodiques et omniprésente dans la pensée grecque, était appréhendée comme partie intégrante du mystère de la vie dans toutes ses manifestations : toutes et y compris les épisodes de mort inhérents à toute vie terrestre[700] : ainsi, quand ils envisagent le fléau, les Grecs le décrivent comme une rupture de la Fécondité de la Terre, dépositrice de toute manifestation vitale, comme l'a si bien chanté Sophocle dans l'*Œdipe-roi :*

> « La cité périt dans les semences de la Terre,
> elle périt dans les troupeaux, elle périt dans le ventre des mères [...]
> [...]
> En rangs serrés, pareils aux oiseaux migrateurs, pareils aux tourbillons de feu, les morts se ruent aux rivages du dieu du soir !
> Par eux la cité se meurt innombrable, et les cadavres, dans la plaine, sans pitié, nourrissent la mortelle pestilence.
> Et les épouses et les mères toutes grises, à grands cris autour des autels, et de toutes parts accourues, offrent en gémissant leurs douleurs suppliantes, et le thrène éclate, et les sanglots, à l'unisson ! »[701]

294 Quand Homère enfin dit que l'année est marquée du cycle de la végétation et des générations humaines, il manifeste à quel point les Grecs considéraient cycle naturel et cycle humain comme ne faisant qu'un[702], à l'image d'ailleurs des prairies en fleurs qui, détentrices de la fertilité naturelle, étaient une couche idyllique pour la défloration, l'amour, l'accouchement et la mort. Ces λειμῶνες en fleurs, avant tout printaniers, étaient marqués par le retour triomphant de la fécondité sous toutes ses formes en même temps que portes sur l'Hadès et la mort[703].

295 Les rituels initiatiques s'inscrivent donc en parfaite harmonie avec ces conceptions naturalistes. Les fêtes attiques de l'Artémis du Pirée, célébrées le seize Munychion, à la mi-avril, constituent un point de repère presque inattaquable pour ce qui est de la date des fêtes artémisiaques de Brauron et d'Aulis, et vraisemblablement de celles de Halae, dont le caractère printanier a été en son temps souligné. C'est le six du même mois que la tradition athénienne, même s'il s'agit d'une adjonction tardive, avait fixé la supplication de Thésée au Delphinion, au moment où le héros allait hisser la voile pour la Crète[704]. À ces manifestations d'adolescents, assorties d'un αἴτιον avec sacrifice humain, répondent d'autres festivals similaires, à la même saison et en de nombreuses cités. Ainsi tous les quatre ans, Magnésie du Méandre honorait-elle Artémis Leucophriène par des chœurs adolescents, le six d'Artamition, correspondant du Munychion attique[705]. En l'honneur d'Apollon Galaxios, dont l'épiclèse rappelle le premier mois du printemps délien, Thèbes organisait les Daphnéphories, laissées au soin de la jeunesse[706], alors que Délos célébrait probablement ses *Delia* à la même époque[707]. En Attique enfin, Scirophorion, dernier mois

de printemps, renfermait deux fêtes importantes, Arrhéphories et Scirophories, auxquelles étaient associées respectivement les figures vierges dAglauros et des Érechthéides[708] : les rituels de passage débutaient donc avec le printemps, après les Anthestéries qui dramatisaient, à la mi-février, la fin de l'hiver et le début du renouveau, brèche ouverte dans le monde des morts, synonyme de réjouissances et où l'inversion jouait un rôle capital. Il reste difficile de savoir si ces rituels s'étalaient sur toute la belle saison ou s'ils se terminaient avec le printemps, de même que de savoir à quel moment de la célébration on faisait allusion à l'ᾀίτῒον du sacrifice humain. Une glose d'Hésychios dit que l'expression λειμωνιᾰς ᾰρκτος, « ourse de la prairie », désigne les νύμφαι, lorsque celles-ci « se trouvent dans les prairies », ce qui tendrait à prouver que 1'ἀρκτεία se déroulait dans les prés fleuris, et que le mythe qui lui était associé était ressenti comme printanier : voici donc un premier lot de sacrifices humains, nichés dans les trois mois de l'année naturelle, en rapport avec le monde d'Artémis ou d'Athéna, en Attique ou à proximité. A ceux-ci, j'ajouterai les sacrifices humains racontés à propos d'Artémis Triclaria et de Dionysos Aisymnètès, en raison de l'association des deux divinités, du caractère en général printanier des fêtes artémisiaques et des manifestations de renouveau de l'année.

296 Un second lot semble prendre place entre le printemps et Hécatombaion, en relation plutôt avec le culte de Zeus, en Thessalie et dans le Péloponnèse. Ainsi, les jeux olympiques, avec leur sombre explication étiologique, s'ouvrent fin juillet[709] et sans doute les *Lykaia* ont-ils lieu fin avril[710]. L'usage thessalien d'Halos, eu égard à son αἴτιον de semailles stériles et la manifestation de Néphélé, ne pourrait guère dépasser cette date. Le rituel du mont Palion, étroitement lié au mythe d'Actéon[711], a lieu lorsque Sirius, dans la constellation du Chien, atteint sa course la plus haute dans le ciel, ce qui en Grèce advient peu après le solstice d'été[712].

297 Les mois de printemps et d'Hécatombaion[713] étaient précisément deux des moments où pouvaient être envisagées la dissolution de l'année antérieure et l'inauguration solennelle de l'an neuf. Dans l'Athènes classique, l'année débute en Hécatombaion, soit juste après la nouvelle récolte, mais cette option n'exclut pas que précédemment, en certaines localités, le nouvel an ait pu débuter avec le renouveau végétal ou, plus simplement, que le rythme de la nature et des travaux agricoles ait dicté l'ordre des fêtes, en dépit de l'inadéquation avec l'année civile.

298 Les retraites artémisiaques du printemps auraient-elles signifié l'entrée dans la phase liminale ? et à la canicule, qui est aussi le temps des mariages (Adonies), après les récoltes, dans le cas des cultes de Zeus et apparentés, était-ce la période de sortie d'initiation qui était célébrée ? Nous l'avons signalé, ces notions d'entrée et de sortie sont extrêmement difficiles à repérer dans les institutions initiatiques grecques. Cette polarité printemps-été n'est absolument pas certaine : à supposer déjà qu'elle existe, on est en mesure de trouver, à Athènes, une polarité printemps-automne, elle aussi acceptable : aux rituels printaniers, comme ceux des ourses et ceux des arrhéphores, répondent des rituels automnaux, comme les Thesmophories, en lesquelles on voit parfois l'aboutissement des Arrhéphories[714], et les Pyanopsies-Oschophories qui précèdent les Apatouries lors desquelles les jeunes gens sont intégrés, à seize ans, dans les phratries.

299 Sans que je puisse d'ailleurs appuyer cette conclusion, je considérerais volontiers que les initiations « tribales » débutaient au printemps et que celles-ci, dans une évolution parallèle à la germination et la maturation des récoltes, se terminaient après les moissons et les vendanges, lorsque les adolescents désormais mûrs étaient aptes à entrer dans la

communauté des adultes. Renouveau de l'année, renouveau de la fertilité, renouveau de la communauté : une fois mise en valeur la notion de renouvellement cosmique et partant, social, dans laquelle s'insère l'intégration des nouveaux adultes, avec la réactivation des gestes mythiques primordiaux, les rites de passage de rigueur au printemps et en été s'intègrent sans aucune difficulté dans ce contexte particulier.

300 Les divers fondements initiatiques repérés dans les rites assortis d'un mythe de sacrifice humain, proches et interdépendants, concernent donc sous une multiplicité d'éclairages différents cette réalité cyclique dont ils ne sont qu'une composante parmi d'autres. Au reste, y a-t-il quelque chose d'étonnant à ce que les rites de passage à l'âge adulte soient constamment mis à l'honneur, quand le cycle des générations est une condition *sine qua non* de l'aventure humaine ? Une partie des grands mythes de chaque civilisation y fait invariablement allusion : Siegfried et Idyll, Beowulf, Rama et Sita, le roi Arthur et les chevaliers de la table ronde... sont tous de jeunes héros qui, en quête de l'Amour et du Pouvoir, au travers d'une épreuve réussie par l'entremise de moyens surnaturels, l'emportent sur leurs rivaux, suppôts des puissances de la Nuit ou du Mal. Héros qui allaient quelquefois revivre dans le génie créateur des romantiques allemands, et pour cause, car ces valeurs jamais n'ont disparu de notre héritage culturel, toujours promptes à ressortir des oubliettes où on les croyait définitivement enchaînées. Une des œuvres qui inaugurent la musique contemporaine, *Le sacre du printemps* d'Igor Stravinski, met en scène *des rondes printanières, des danses d'adolescentes, un jeu du rapt, la glorification et le sacrifice d'une fille choisie.* De la naissance du christianisme, avec ses rites de baptême et ses autres sacrements réservés aux seuls élus, du Moyen Âge avec ses cérémonies d'adoubement, jusqu'aux temps modernes et contemporains, les réminiscences initiatiques sont innombrables ; qu'on voie l'exergue du chapitre, tiré de la *Flûte enchantée ;* les gravures représentant *Der Tod und das Mädchen* d'Hans Baldung Grien et d'Hans Schwartz, où la mort, squelette décharné, enlace une jeune fille nue, dans un geste rappelant celui du fiancé embrassant sa belle sur des représentations courtoises de la même époque ; sujet et titre aptes à inspirer un *Lied* célèbre de Schubert, repris au sein d'un magnifique *quatuor* à cordes, avant d'inspirer l'ouvrage, il y a peu, de Ken Dowden, *Death and the Maiden*[715]. Ne parlons même pas des contes de fées, assemblés par les Perrault, Andersen, Grimm et autres, qui à chaque page livrent aux ogres des enfants destinés à être mangés tout crus, et où épreuves, avènements et mariages sont couronnés du bonheur conjugal et d'une nombreuse progéniture. L'humanité, même aujourd'hui gagnée à la Science, n'a pas échappé à cette institution fondamentale et presque innée qu'est la reconnaissance au plein titre d'adulte, et cette notion encore contemporaine devrait suffire aussi à faire comprendre l'importance et la quantité des récits qui ont pour fin de l'expliquer et de la mettre en valeur dans les sociétés où le passage est encore intimement vécu.

301 Cela dit, plusieurs conclusions importantes sont d'ores et déjà acquises en ce qui concerne l'historicité, le rôle, la chronologie et la diffusion géographique du sacrifice humain en Grèce ancienne.

302 La plupart des cas que nous avons définis comme mythiques ont longtemps été tenus pour preuves irréfutables de la réalité du sacrifice humain dans le monde grec : ils doivent maintenant être considérés comme autant d'illustrations de la mort initiatique des futurs initiés — ou, pour les esprits sceptiques, de ce qu'il pouvait subsister de ce concept à l'époque historique. Si le schéma des cas abordés présente immanquablement fléau et sacrifice, celui-ci ne peut plus être avancé à cette fin de prouver par sa seule

récurrence l'existence du souvenir lointain d'antiques sacrifices humains, gravé dans l'inconscient collectif des Grecs, puisqu'il s'est révélé que cette construction était selon toute vraisemblance née de besoins de rationalisation, face à des rituels dont l'origine s'était perdue en un brouillard impénétrable.

303 Cette prise de position entraîne d'importantes conséquences : elle abat ce postulat, hérité du XIXe siècle, en vertu duquel les cas d'immolations suffisamment attestés étaient considérés comme sûrs, et servaient de références absolues à partir desquelles la majorité des autres cas de sacrifices humains, incertains en eux-mêmes, étaient jugés vraisemblables. Car les historiens se sont laissé abuser par les sources iconographiques et littéraires, lesquelles attestent en grand nombre divers rites, cultes et légendes, liés de près ou de loin au sacrifice humain, de l'époque archaïque à la domination romaine. Ces témoignages sont à ce point légion qu'on les a naturellement considérés comme autant de souvenirs, ou de survivances, de la pratique effective d'immolations humaines lors des époques reculées. Ces dites survivances furent alors présentées comme les résidus d'usages ancestraux, qui faisaient directement écho aux témoignages de sacrifice humain dont on pensait avoir découvert des traces lors de fouilles archéologiques pour les époques mycénienne et minoenne[716] : comme ces dernières ne recouraient déjà plus guère à cette coutume, on fut forcé de rejeter dans un passé aussi lointain qu'indéterminé le temps où cette pratique sacrificielle, sévissant à grande échelle, avait marqué en profondeur l'inconscient collectif des Grecs, de sorte que tant de souvenirs en aient persisté. Apparemment inspirée d'une logique implacable, cette reconstitution était déjà celle du philosophe Porphyre qui, au second livre de son traité *Sur l'Abstinence* avait imaginé, dans l'évolution des mœurs sacrificielles et culinaires des Hellènes, une allélophagie généralisée dans les strates anciennes, aboutissant à l'abolition préconisée de tout sacrifice, après le dépassement de cette étape intermédiaire qu'était la substitution de la bête à l'homme, et qu'avait vécue la Grèce de l'archaïsme à l'empire[717].

304 Cependant, cette conception évolutive du sacrifice humain non seulement cédait le pas à la logique pure, mais aussi reposait sur deux erreurs d'argumentation. Erreur sur le fond d'abord, car les quelques exemples allégués à l'âge du Bronze et les dites réminiscences ne ressortissaient pas au même registre : les premiers relevaient des usages funéraires, les secondes étaient rarissimes en ce domaine ; étayer les uns par les autres, sans tenir compte, au surplus, de l'important écart chronologique qui les sépare, s'avérait donc une solution indéfendable. De plus, elle se fondait sur une pétition de principe, car avant d'admettre que rituels et légendes où se profilent des immolations humaines confortent l'interprétation de maigres trouvailles archéologiques, il faudrait d'abord s'assurer que toutes ces « survivances » en soient effectivement, hypothèse dont nous avons démontré la fausseté.

305 Aussi, c'est la façon même de poser le problème du sacrifice humain en Grèce ancienne qui s'en trouve radicalement modifiée. Voilà plusieurs années déjà que le phénomène avait été pressenti comme essentiellement fictif, davantage par intuition d'ailleurs qu'à force d'arguments décisifs, développés par Dennis Hughes et Ken Dowden[718]. Mais la résolution partielle de ce problème fallacieux ne vide nullement la question : la disparité entre la pratique probablement nulle du sacrifice humain et son usage répété dans la mythologie étiologique au contraire accroît l'intérêt du sujet et guide enfin le regard sur l'importance et le rôle méconnus des mythes en question dans la vie des communautés grecques.

306 Les rites d'initiation présidant à la transition de l'enfance à l'âge adulte valaient, en principe, pour la totalité de la population, mais partout les familles influentes s'emparèrent des rituels ostentatoires, jalousement gardés, dont elles devaient tirer gloire et profit. Cette mainmise (hypothétique) des clans principaux sur les cérémonies proprement dites de passage, désormais réservées aux élites, apparaitrait contemporaine des premières traces des cultes de passage, lors du haut archaïsme. Quoi qu'il en soit, ces rituels ostentatoires, auxquels la jeunesse entière communie à défaut d'y participer effectivement, et qui comportent le simulacre d'offrandes humaines, sont assortis de mythes étiologiques évocateurs. Ceux-ci étaient révélés à la jeunesse et redoutés sans doute de ceux qui prenaient part aux cérémonies, assimilés tout d'un coup à leurs modèles mythiques et se trouvant comme eux confrontés à la mort sacrificielle ; cette dernière, par le biais du trépas symbolique, devait susciter en eux la peur du danger auquel il leur était donné d'échapper. L'expérience ainsi vécue par les enfants devait pouvoir prendre des proportions inquiétantes, face à l'angoisse de l'inconnu et à l'écoute des rumeurs sacrificielles qui circulaient dans leur entourage immédiat, voire dans la Grèce entière[719].

307 Ce caractère de mort rituelle était vécu, souvent sous la forme d'une réclusion dans l'ἄδυτον des temples[720], à la lumière de ce que racontaient les mythes. Et les victimes y étaient offertes à la mort, et plus encore aux puissances d'en bas : Iphigénie est assimilée, une fois sacrifiée, à la chthonienne Hécate, et l'Artémis de Munychie, proche de celle de Brauron et en l'honneur de laquelle les Athéniennes font les ourses pour échapper à la μάχαιρα, est honorée comme l'est Hécate. Thésée est voué au Minotaure dans le labyrinthe, l'Athamantide est destiné à un Zeus dévoreur. Les Érechthéides sont offertes à Corè, ainsi que Macarie. Euliméné, la fille de Mastousios, celle de Tyndare, les Orionides et la fille d'Aepytos sont sacrifiées aux divinités infernales. Le caractère terrestre de ces apparitions monstrueuses que sont les dragons, à Thespies, Delphes, Argos et même Thèbes est manifeste : ils ont élu domicile dans une caverne, et celui de Témésa dans un ἡρῷον. Les dragons d'Andromède et d'Hésione sont envoyés par Poséidon, dont la nature chthonienne est aussi importante que la nature marine. Comme Corè était devenue pour un temps l'épouse d'Hadès, et comme les femmes mortes vierges s'en allaient épouser le Roi des enfers[721], à l'image des παρθένοι mythiques offertes aux puissances chthoniennes, les fillettes recluses étaient confiées pour un temps au dieu des morts auquel elles abandonnaient leur παρθενεία. C'est ainsi que certaines παρθένοι qui expirent à l'autel chez Euripide se plaisent à établir, invariablement, une équivalence entre leur sacrifice et les noces qu'elles étaient en droit d'espérer alors que la vie les leur refuse : la remarque de Nicole Loraux, selon laquelle les vierges sacrifiées semblent perdre leur virginité sans pourtant s'unir à un homme trouve ici une réponse[722]. Cette virginité est donc vouée entièrement aux puissances infernales, en prémices de leur mariage lors de la période de marge, ou lors du mariage qui les lie pour toujours à Hadès lorsque la mort est réelle. Ainsi les monstres des légendes sont tous de sexe opposé à celui des victimes, dont le trépas est clairement assimilé, lui, au rapport sexuel brutal et destructeur, peut-être à l'instar des relations préconjugales interdites par les divinités courotrophes et jalouses, ou de la première relation sexuelle vécue comme une agression de la part du mâle : les représentations figurées d'Andromède attachée au rocher présentent ainsi à ses pieds des coffres avec ses affaires personnelles, qui sont traditionnels à la fois des cérémonies nuptiales et funéraires. La cause serait entendue avec certitude par le seul exemple de Témésa si celui-ci ne générait pas d'aussi importantes controverses, puisque l'offrande au

héros se limitait à une sorte de droit de cuissage avant la lettre. L'histoire d'Aspalis, étonnamment proche de celle d'Euthymos, est également claire à ce propos ; à Mélité, cité d'Achaïe phtiôtique, régnait un tyran au nom très chthonien de Tartaros, qui avait coutume d'enlever, ἀπάγειν, toutes les « belles » filles de la région avant leur mariage et leur imposait, de force, des rapports sexuels : ἐμίγνυτο πρὸ γάμου κατὰ βίαν. Aspalis, fille évidemment d'un des notables du pays, refusa ce sinistre sort et se pendit. Son jeune frère se revêtit de ses habits et, amené au tyran, le tua. Le corps d'Aspalis disparut, et une statue de la jeune fille apparut aux côtés de celle d'Artémis. Et tous les ans, les vierges venaient y suspendre une jeune chèvre dont la condition ἄθορος correspondait à celle d'Aspalis, παρθένος[723].

308 Au sortir des rites de passage proprement dits, les jeunes femmes n'échappaient pas à cette défloration symbolique : l'exemple du nymphée d'Argos, récemment étudié par Patrick Marchetti, démontre à suffisance qu'en cet endroit chthonien, dans un fleuve *souterrain,* les νύμφαι — les παρθένοι sur le point de se marier mais avant leur nuit de noces — étaient tenues de se livrer à un bain prénuptial qui avait toutes les apparences de la défloration de Danaé, mère de Persée, des œuvres d'un Zeus devenu pluie d'or, en même temps qu'elles participaient à l'hiérogamie de Zeus et de la Terre décrite par Eschyle[724]. C'est le même esprit qui anime la célèbre apostrophe au fleuve évidemment mâle de Troie :

> « Prends-moi, Scamandre, ma virginité. »[725]

309 En somme, lors de la transformation d'une vierge pubère, nubile et mère en puissance, en femme, il y a abandon d'une virginité tenue jusqu'alors pour impérative, à travers une mort symbolique qui éventuellement peut être sacrificielle mais qui toujours est vécue en tant qu'union avec le Prince des défunts[726].

310 Le thème du sacrifice humain, qui fondait la signification des rituels, trônait donc, en bien des communautés grecques, au cœur du renouvellement des effectifs de la collectivité. Et quand le renouveau du corps social devint le renouvellement du corps civique, il trôna dorénavant au cœur même de l'événement le plus important dans la vie des citoyens, l'accession à la πολιτεία : en conséquence, plutôt que d'avoir été uniquement l'ultime recours sacrificiel de l'Antiquité grecque, comme on se plaît à le répéter depuis trop longtemps, le sacrifice humain fondait dans le mythe, et dans le rite sous une forme prétendument affaiblie, dans les cités qui recouraient à ce thème, une des institutions politiques, religieuses et sociales des plus fondamentales. Et tant que les rituels furent accomplis, — probablement l'étaient-ils encore après la période hellénistique,— le sacrifice humain en fut le moteur mythique premier.

311 Le sacrifice humain au cœur de la πόλις : oui, car il y régit bien les mythes, et par là, les rites récurrents de l'incorporation des jeunes au corps des hommes puis des citoyens ; non, car les Grecs n'ont recours au thème que lors d'une période de latence, de « marge », durant laquelle les valeurs essentielles de la vie en société sont renversées au profit d'un chaos organisé et limité dans le temps, mais néanmoins réel ébranlement des valeurs. Relégués dans les ἐσχατιαί, les néophytes sont rejetés à l'extrême frontière du monde civilisé, et confrontés dans le même temps à son antithèse, la vie naturelle et sauvage, ou tout au moins à l'exclusion de la cité, tandis que les mythes mènent ce caractère d'inversion à son paroxysme. De la sorte, si dans l'organisation politique, le sacrifice ordonnancé, réglementé, est l'agent essentiel de la communication avec les immortels, dans l'ἐσχατιά il devient son contraire, puisqu'il est la seule manière, pour odieuse qu'elle

soit, de communier avec le divin. Il y est présenté comme destructeur de la cité dans ses forces vives, punition pour la rupture d'une commensalité d'origine. La réintégration à l'ordre normal des choses passe par sa nécessaire abolition, moyennant adoucissement des exigences sanguinaires des dieux, et acceptation de rituels de remplacement, assortis des sacrifices animaux traditionnels. En ce cas, le sacrifice humain n'est pas tant la limite idéologique de l'institution sacrificielle grecque[727] que sa négation, son renversement, l'expression de l'usage contre nature sur laquelle elle peut déboucher. Sans doute la notion de fléau agraire (λοιμός, λιμός, νόσος) est-elle fréquente et importante en ces légendes, et même si celle-ci a été ajoutée par un mécanisme de création mythique sur lequel nous ne reviendrons plus, il est sûr qu'elle ne fut adjointe qu'en fonction de ses affinités avec les réalités concernées par les mythes de sacrifice humain : ce genre de λοιμός est une image type d'inversion, impliquant l'arrêt immédiat et généralisé de toute fécondité. Pour quitter ce monde à l'envers, le seul recours est l'immolation humaine, qui fait partie des mêmes réalités inversives, et qui permet à la fécondité de reprendre son cours : l'évolution inéluctable du cycle vital apparaît une fois encore, puisque seul le passage par la mort assure le retour de la vie. Le caractère agraire du λοιμός n'est pas absolu, ni indispensable : souvent l'arrêt de la fertilité est remplacé par la guerre et ses ravages ; la notion de fléau est donc avant tout importante en ce qu'elle manifeste une inversion, et non dans sa stricte composante agraire.

312 Le sacrifice humain joue donc un rôle dédoublé : il symbolise d'abord la mort rituelle mythique, en l'exacerbant au mieux. Mais, élément important de l'anormalité, il révèle aussi, au plus profond de l'antithèse, le surgissement du sauvage en sa plus grave expression, il manifeste le retour dans le mythe et le danger du retour rituel à la barbarie des temps premiers, intimement liée au cannibalisme[728]. À ces valeurs viendra s'en ajouter une troisième, déjà entrevue, celle de l'image de la « belle mort » patriotique.

313 La chronologie du phénomène gagne elle aussi quelques certitudes bienvenues. Alors que rites et légendes étaient considérés en tant que réminiscences de pratiques ancestrales, on avait en vain tenté de circonscrire les périodes de l'histoire grecque qui avaient connu l'abondante pratique du sacrifice humain. Et puisque les Mycéniens n'avaient pas fait un usage suffisamment affirmé de ce genre de sacrifice pour en inspirer tant de récits, leurs prédécesseurs, ou leurs successeurs des âges sombres, mal connus et donc prédisposés à recevoir mauvaise réputation, se voyaient mis au ban des accusés. Dès l'instant où les traditions que l'on croyait être le reflet altéré d'une barbarie ancienne s'avèrent être un élément explicatif de rituels tangibles, l'établissement de la datation de ces traditions cesse d'être un leurre.

314 Brauron, Halae, et peut-être Aulis et Munychie, sont des fondations du VIIIe siècle *(ca* 750-700 av. J.-C) ; l'autel au sommet du Lycée est un peu plus tardif ; c'est la grande époque de fondation des temples, d'abord bâtis en bois et en torchis, puis en pierre[729]. La grotte de l'Ida, bien que rituellement utilisée depuis la période minoenne, connaît aussi un regain d'activité depuis le géométrique. L'établissement de la plupart de ces cultes en des sites vierges à cette époque ne signifie pas pour autant qu'ils aient été créés de toutes pièces, ni que leurs rituels soient sortis du néant ou que leur mythologie ait été inventée du jour au lendemain : mais simplement qu'avant l'organisation des cérémonies en des endroits déterminés et nantis de constructions en dur, les traces *décelables* de leur existence doivent être à la fois éparses et presque introuvables.

315 Car les rites de passage sont, de toute évidence, antérieurs au VIIIe siècle, ainsi que les universels schémas de base de la mythologie qui les concernent. Aussi n'est-il nullement

étonnant de voir attestées certaines légendes initiatiques dès les premières œuvres littéraires : le sacrifice d'Iphigénie surgit vers 700 av. J.-C, mais de l'inspiration plus que probable d'un mythe aulidien ; de même, c'est d'un mythe locrien que pourrait être issu le viol de Cassandre par Ajax. Eumélos connaît déjà la Médée infanticide et l'histoire de Callisto ; Homère parle d'Ino, fille de Cadmos, mais sous sa forme métamorphosée de Leucothéa, ce qui suppose la connaissance de la fin tragique des épisodes de Léarque et peut-être de Phrixos. D'autres légendes, sans attestation expresse dans les sources les plus anciennes, peuvent remonter, pour ainsi dire avec certitude, à la même époque : tel est le cas des mythes étiologiques de Brauron et de Munychie, du Lycée, d'Halos et d'Olympie. D'autres encore sont mis en scène dans quelque ancienne peinture sur vase, comme les légendes de Thésée, d'Actéon, d'Andromède et d'Hésione, alors datées par un *terminus ante quem* de *ca* 650-550 av. J.-C. D'autres enfin sont attestés par des œuvres archaïques renseignées dans les récits antiques, comme les mythes de Témésa et de Coroïbos. Plusieurs légendes étiologiques remontent certainement au-delà des âges sombres, mais il me semble prématuré de l'affirmer sans possibilité de retour[730], d'autant qu'il est difficile de juger de l'originalité des pratiques ou de leur importation à date ancienne : on sait ainsi qu'en Attique Athéna est l'héritière de la déesse acropolitaine mycénienne ; les initiations liées au culte de la Poliade remontent-elles également aux époques helladiques ? Quant aux cultes artémisiaques, leur but a-t-il été, dès leur fondation, d'assurer le passage entre les classes d'âge, ou ne l'est-il devenu que sous la tyrannie dont on connaît l'attachement à Brauron et les inspirations péloponnésiennes ?

316 Ce qui est sûr par contre, c'est que la plupart des mythes, qui sont au moins contemporains de l'émergence de la littérature, ont avec le temps dû se modifier ou voir leur ancien canevas, peut-être déjà un peu effacé, subir d'irrémédiables contaminations par les récits épiques ou locaux, comme ce fut le cas pour les complexes aulidien et brauronien. Le nouvel encadrement physique imposé par l'établissement définitif des cultes a dû lui aussi influer directement sur les conditions pratiques et mentales de la réalisation des usages rituels, et peut-être faut-il y rechercher l'origine de la restriction cultuelle aux élites. C'est donc lors de la Renaissance du VIIIe siècle que les usages et mythes d'initiation, fixés désormais à un lieu de culte, nouvellement choisi et aménagé[731] dont ils sont la raison d'être, ont dû prendre la forme que nous pensons pouvoir leur reconnaître dans les quelques traces subsistant aux siècles postérieurs. Les attribuer aux « invasions doriennes », comme le voulait Angelo Brelich, reste une solution étroite, car elle dénie toute possibilité d'une partielle origine mycénienne voire néolithique : sans doute les caractères doriens sont-ils très importants, notamment autour d'Apollon, mais cela ne signifie certes pas qu'ils soient exclusifs[732].

317 La période archaïque est restée attachée aux immémoriales pratiques d'initiation, ainsi que plusieurs études récentes ont tenté avec succès de le démontrer[733]. À l'époque classique, une dégénérescence pourrait sembler se dessiner : les rituels d'Halae et d'Halos y sont mentionnés en des termes souvent embrouillés : le culte du mont Lycée cesse toute activité aux alentours de 350-300 av. J.-C, tandis que les installations brauroniennés sont définitivement ruinées par les inondations d'un fleuve capricieux. L'épisode du combat de Thésée contre le Minotaure se romance dès la fin du Ve siècle av. J.-C, et n'est plus que rarement représenté avec tous ses figurants. Aglauros, héroïne malheureuse et désobéissante du rituel initiatique des arrhéphores se mue en héroïne salvatrice de la cité dans un fragment de Philochore, Médée devient chez Euripide une meurtrière aveuglée,

Iphigénie, les Érechthéides et les Léontides sont louées avant tout pour leurs vertus patriotiques, comme le sont les filles d'Antipoenos et d'Orion, Ménécée ou Macarie.

318 Il est inconcevable cependant que la notion même de passage à l'âge adulte ait disparu ou même faibli. L'intégration solennelle et officielle des adolescents dans les phratries est toujours caractéristique de l'agrégation à la vie sociale, ponctuée pour les hommes par l'éphébie, à l'importance grandissante depuis le choc militaire et mental de Chéronée. Pour les jeunes filles, l'accession au rang des femmes continue de suivre le modèle physiologique intangible et implicitement d'application dans toutes les sociétés : menstruation, défloration, grossesse et maternité. La notion n'a donc pu diminuer en importance, mais son sens a pu profondément se modifier : le caractère initiatique, centré sur la mort symbolique à l'enfance et la renaissance à l'âge adulte, a rapidement composé avec une conception qui, si elle restait profondément religieuse, devint davantage civique. Elle mit parfois l'accent désormais sur l'idée d'expiation d'une faute mythique en faveur de certaines divinités mécontentées, que les jeunes devaient désarmer dans un but avant tout propitiatoire, afin d'accéder à leur condition de demain avec l'assentiment explicite de leurs courotrophes d'hier. Mais il est évident aussi que les auteurs des époques hellénistique et romaine conservent une idée très nette des réalités et des métaphores du passage entre enfance et âge adulte.

319 De toute façon, même si l'affaiblissement progressif des thèmes proprement initiatiques pouvait être démontré, celui-ci ne devrait pas laisser préjuger d'un affaiblissement corrélatif du thème du sacrifice humain : si la signification des rituels allait se modifiant, les rituels n'en subsistaient pas moins, inexorablement présents en ces moments toujours privilégiés de la vie spirituelle des Grecs, même après la transformation radicale de la ferveur religieuse au cours de la période hellénistique. Le motif, fixé dans les traditions étiologiques, persiste donc dans le noyau des rituels, et ce pour longtemps encore : les composantes rituelles du culte patréen de Triclaria étaient bien connues des guides locaux du Périégète, celles des cultes attiques de Brauron et de Munychie le sont de lexicographes aussi tardifs, la Théséide reste présente dans les mémoires jusqu'au temps d'Hérode Atticus, qui met fin à l'usage ancestral des chlamydes noires. La réclusion annuelle des adolescents corinthiens ne disparaît qu'en 146 av. J.-C, et en des circonstances particulières. Le sang ruisselant, héritier présumé des sacrifices anciens, gagne en importance dans le culte d'Orthia à Sparte, jusqu'au IIIe siècle de notre ère. Pausanias s'est enquis des histoires, romancées pour la plupart mais toujours reconnaissables, des filles d'Antipoenos, de Macarie et de Ménécée, de Dionysos Aegobolos, de Callisto et des Proétides ; Plutarque un peu plus tôt avait relaté les légendes de la « fondation de Lesbos » et d'Hélène à Sparte ; Porphyre, dans l'Antiquité déclinante, a conté en détail les cérémonies de Salamine de Chypre et les rumeurs de sacrifice humain au Lycée sont passées dans l'œuvre d'Augustin, volontiers crédule. La pérennité de ces récits atteste, au moins en partie, la longévité des croyances qui y étaient attachées, en même temps que le rôle non négligeable qu'ils devaient jouer dans l'éducation des enfants, filles et garçons, qui apprenaient, de la bouche de leurs parents et de leurs magistrats, combien il pouvait leur en cuire de désobéir aux terribles divinités qui les avaient pris en charge au jour de leur naissance.

NOTES

1. L'Église s'en prit violemment aux dernières manifestations initiatiques qu'elle s'efforça, partout où s'étendit son pouvoir, d'extirper des mentalités : en vain d'ailleurs. Au reste la religion chrétienne elle-même comporte de nombreuses survivances initiatiques (M. ELIADE, *Initiation, p.* 248-271 : A. HOUSSIAU, *Initiation chrétienne*, p. 415-429).
2. Telle qu'allait la définir M.P. NILSSON dès 1912 (*Grundlagen des spartanischen Lebens*, p. 308-340. Voir aussi H. JEANMAIRE, *Cryptie lacédémonienne* [1913], p. 121-150). L'éphébie athénienne plonge également ses racines en des usages ancestraux proches de la cryptie Spartiate : C. PELEKIDIS, *Éphébie attique,* p. 51-79 ; P. VIDAL-NAQUET, *Chasseur noir,* p. 151-175. La thèse, émise par U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF (*Aristoteles und Athen,* 1, p. 193-194), de la création de l'institution en 336-335 av. J.-C, n'est plus soutenable et sans doute ne l'a-t-elle jamais été. Voir encore D. BRIQUEL, *Initiations grecques,* p. 454-464.
3. A. BRELICH (*Paides*), par exemple, n'a guère fait référence aux thèses de Jeanmaire, lesquelles commencent seulement à être utilisées en tant que matériau solide (voir ainsi B. Sergent, *Homosexualité dans la mythologie grecque,* et P. BRULÉ, *Fille d' Athènes*).
4. Après l'ouvrage de A. BRELICH (*Paides* [1969]), précédé d'un article du même auteur (*Initiation et histoire* [1965]), une importante étape a été franchie grâce au travail de C. CALAME, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque* (1977). Trois contributions récentes enfin : *Les rites d'initiation* (1986) ; P. BRULÉ, *La fille d'Athènes* (1987) ; K. DOWDEN, *Death and the Maiden* (1989). Les rites initiatiques sont maintenant reconnus dans les manuels généraux (f. VIAN, *Religion grecque,* p. 535-538).
5. M. ELIADE, *Initiation*, p. 12-13.
6. Excellents résumés de l'institution chez C. CALAME, *Chœurs,* p. 34-40 et chez J. RIES, *Les rites d'initiation et le sacré,* p. 33-35.
7. Séparation vécue de façon anodine ou dramatique, les mères pleurant leurs enfants comme s'ils étaient réellement décédés (voir M. ELIADE, *Initiation, passim* et A. BRELICH, *Paides,* p. 29).
8. Selon les lieux, la brousse, la montagne, la jungle, la steppe, la pampa, la forêt ou plus simplement la campagne retirée, en particulier celle des régions frontalières, au symbolisme davantage accentué : voir J.G. Simon, *Initiation et espace sacré,* p. 107-127 ; sur ces aspects en Grèce, J.M. VERPOORTEN, *Stibas,* p. 147-160.
9. Voir M. ELIADE, (*Initiation, passim*) pour un aperçu plus complet.
10. H. JEANMAIRE, *Couroi,* p. 235 et *passim ;* M. ELIADE, *Initiations, passim.* Seul K. DOWDEN (*Death and the Maiden, passim*) a remis cette conception au centre de son étude, et ce n'est pas le moindre aspect positif de son travail. Mon chapitre consacré aux initiations était clôturé à la parution de ce livre, et je me réjouis de ce que nombre de nos conclusions soient communes. Se basant sur certaines idées de Bruno Bettelheim, J.G. SIMON (*Initiation et espace sacré,* p. 107-127) a émis l'hypothèse selon laquelle les fréquentes interférences sexuelles lors des manifestations initiatiques (viols, rapports sexuels prohibés, relations homoérotiques), pourraient témoigner du vieux rêve inassouvi de l'hermaphroditisme.
11. *Disc,* 5, 20-23 (trad. P. PETIT, [CUF]).
12. *Mythe et société,* p. 38 : « Le mariage est à la fille ce que la guerre est au garçon ». Selon L. BRUIT-ZAIDMAN et P. SCHMITT-PANTEL (*Religion grecque,* p. 49), il n'existe pas d'initiations féminines : les filles ne seront jamais citoyennes : dans les cérémonies, il n'y aurait pas place pour elles toutes ; de plus, une telle institution ne représenterait pour celles-ci aucune étape vitale ; on répondra qu'à défaut de devenir citoyennes, elles deviendront des femmes (but premier des rites

de passage), que la notion de représentativité est importante et que la propitiation pour la perte de la virginité représente bel et bien une étape dans la vie des jeunes filles.

13. Δρόμος pour les jeunes filles, à Sparte : Hésych., *s.v.* Διονυσιάδες ; Paus., 3, 13, 7 ; Philostr., *Gymn.,* 27 ; Théocr., *Id.,* 18, 22-25 ; Virg., *Géorg.,* 2,488. À Élis : Paus., 5,16, 7 ; Plut., *Vaill. femmes,* 15 (p. 251 E-F) ; se rapportant soit à Sparte soit à Élis : Hésych., *s.v.* Νέαι. Voir P. MARCHETTI, *Le nymphée d'Argos,* à paraître.

14. Les résultats des fouilles sont encore inédits. Voir *PAAH,* 1948-50 ; 1955-56 et *BCH,* 1949-51 : 1956-58 ; 1960-62. Utiles compléments chez P. BRÛLÉ, *Fille d'Athènes, passim ;* L. KAHIL, 1-4 ; J. KONDIS, *Artemis Brauronia,* p. 156-206 ; J. PAPADIMITRIOU, *Sanctuary of Artemis Brauron,* p. 111-120.

15. Le rituel a fait l'objet de nombreuses études depuis trois décennies (par ordre chronologique) : L. KAHIL, 1, p. 5-29 ; *EAD.,* 2, p. 20-33 ; A. BRELICH, *Paides,* p. 229-311 : *ID., Symbol,* p. 202 ; W. SALE, *Temple-Legends,* p. 265-284 ; L. KAHIL, *Artémis attique,* p. 126-130 ; *EAD.,* 3, p. 86-98 ; L. BODSON, ʽΙερά Ζῷα, p. 129-144 ; C. MONTEPAONE *Arkteia α Brauron,* p. 343-364 (*non vidi*) ; *EAD., Mito di fondazione,* p. 65-76 ; H. LIOYD-JONES, *Artemis and Iphigeneia,* p. 87-102 ; S.G. COLE, *Social Function,* p. 224-244 : L. KAHIL, *Artémis en relation avec d'autres divinités à Athènes et en Attique,* p. 53-60 (*non vidi*) ; R.G. OSBORNE, *Demos,* p. 154-174 ; L. BODSON, *Initiation artémisiaque,* p. 299-315 ; P. Brûlé, *Fille d Athènes, passim ;* E. KEARNS, *Heroes of Attica,* p. 27-35 ; K. DOWDEN, *Death and the Maiden,* p. 19-48 ; sans oublier L. DEUBNER, *Attische Feste,* p. 204-208 ; G. THOMSON, *Aeschylus and Athens,* p. 247-280. Les pages consacrées à l'ἀρκτεία par Jeanmaire (*Couroi,* p. 257-264), alors que les fouilles n'étaient pas encore entamées, témoignent d'une dense lucidité. La thèse d'A. BRELICH (*Paides,* p. 229-311), assez touffue, est peu réaliste quand elle suppose le rôle toujours essentiel des rites d'initiation à la fin du V[e] siècle av. J.-C. (voir C. SOURVINOU-INWOOD, dans *JHS,* 91, 1971, p. 172-177). Je n'ai pu introduire dans la discussion les articles parus dans les *DHA* de 1991, dont j'ai eu connaissance trop tard.

16. Lys. *ap.* Harpocr., *s.v.* Ἀρκτεῦσαι ; schol. *ad* Aristoph., *Lys.,* 645 (ms. de Leyde) ; Libanios (*Disc,* 5, 29-30) dit textuellement qu'en Munychion, les Athéniens amènent leurs filles nubiles à l'Artémis du Pirée. W. BURKERT (*Homo Necans,* p. 75, n. 20), A. MOMMSEN (*Feste,* p. 453-454), M.P. NILSSON (*GGR*[3], p. 485, n. 6), P. VIDAL-NAQUET (*Chasseur noir,* p. 198-199) et K. WERNICKE (Art. *Arkteia, arktoi,* col. 1170) ont défendu l'existence de l'ἀρκτεία munychienne. Si MB. HOLLINSHEAD (*Against Iphigeneia's Adyton,* p. 427, n. 36) suppose une erreur d'Harpocration, elle ignore le texte de Libanios. La céramique est d'ailleurs identique sur les deux sites : voir L. KAHIL, 4, p. 87 et n. 16.

17. Sur les ἐσχατιαί, terres extrêmes, voir surtout L. ROBERT, *Recherches épigraphiques,* p. 304-306 ; P. BRULÉ, *Fille d'Athènes,* p. 192 ; C. CALAME, *Chœurs, passim ;* F. FRONTISI-DUCROUX, *Artémis bucolique,* p. 29-56 ; F. DE POLIGNAC, *Naissance de la cité,* p. 41-49.

18. Fouilles inédites de J. THREPSIADES : *PAAH,* 1935, p. 159 ; *JHS,* 56, 1936, p. 142.

19. [Arist.l, *Const. Ath.,* 54, 6 ; Poll., *Onom.,* 8,107. La fête est annuelle pour L. KAHIL (2, p. 26 ; *EAD.,* 3, p. 87) et I.B. ROMANO (*Early Greek Cult Images,* p. 131), qui s'appuient sur Aristophane, *Paix,* 873-875 ; voir aussi H. LLOYD-JONES, *Artemis and Iphigeneia,* p. 92 ; F. DE POLIGNAC, *Naissance de la cité,* p. 68, n. 69.

20. *An.gr,* 1 (BEKKER), 206 et 444 (*s.v.* Ἀρκτεύσαι) ; 234 (*s.v.* Δεκατεύοντες) ; Harpocr. et *Souda, s.v.* Ἀρκτεῦσαι : schol. *ad* Aristoph., *Lys.,* 645 (Leyde). Harpocration (*s.v.* Δεκατεύειν) et *Anecdota graeca* (1, 234 [*s.v.* Δεκατεύοντες], BEKKER) établissent un parallèle net entre ἀρκτεύειν, faire l'ourse, et δεκατεύειν, payer la dîme, d'après quelques textes d'orateurs (voir *infra,* p. 37, n. 76).

21. Aristoph., *Lys.,* 638-645, schol. *ad* Aristoph., *Lys.,* 645 (Leyde) et *Souda, s.v.* Ἄρκτος ἢ Βραυρωνίοις. La rectification est de C. SOURVINOU-INWOOD, *Aristophanes*, p. 339-342 (d'après le ms. de Ravenne. Scholies reproduites *in extenso* chez W. SALE, *Temple-Legends,* p. 267). T.C.W. STINTON (*Iphigeneia,* p. 11-13) a encore affiné cette relecture. Si L. DEUBNER (*Attische Feste,* p. 207) avait défendu l'autorité du scholiaste, d'autres avaient abusivement conclu à une classe d'âge s'étalant

de dix à quinze ans (P. CLEMENT, *New Evidence,* p. 398 ; J. PAPADIMITRIOU *ap.* L. SÉCHAN et P. LÉVÊQUE, *Grandes divinités,* p. 362). A. BRELICH (*Paides,* p. 265-267) supposait assez librement que l'âge des enfants avait été modifié entre l'époque d'Aristophane et celle de ses commentateurs. P. PERLMAN (*Plato's Laws,* p. 116-124) enfin, sur base d'un texte de Platon traitant de l'éducation des filles (*Lois,* p. 833C-834D), propose l'âge de treize ans, mais en dépit d'une argumentation solide, aucune conclusion définitive ne peut être tirée de cet extrait, relatif à la cité idéale.

22. On a souvent allégué (K. DOWDEN, *Death and the Maiden,* p. 30-31 et bibl. citée là) que cette expression désignait un intervalle de cinq années, lequel se serait accordé au rythme quinquennal de célébration et qui témoignerait d'une ancienne classe d'âge permettant à toutes les fillettes de participer aux Brauronies. Cette idée est incorrecte car la fourchette chronologique proposée de cinq à dix ans couvre six années, alors que la fête est pentétérique, et donc se célèbre tous les quatre ans : il n'y a donc pas lieu d'appuyer inconsidérément ce « souvenir effacé de classe d'âge » en Attique par la périodicité du festival, car les deux réalités ne se recouvrent que très partiellement.

23. *An. gr,* 1 (BEKKER), 206 et 444 (*s.v.* Ἀρκτεύσαι) ; 234 (*s.v.* Δεκατεύοντες) ; Lys. (*ap.* Harpocr. et *Souda, s.v.* Ἀρκτεσαι) ; schol. *ad* Aristoph., *Lys.,* 645 (Leyde/Ravenne) ; schol. *ad* Théocr., *Id., 2,* 66 ; *Souda, s.v.* Ἄρκτος ἢ Βραυρωνίοις.

24. L. BODSON, *Initiation artémisiaque,* p. 311, n. 18 ; L. KAHIL, 3, p. 86 ; EAD., 4, p. 79-80. Mais les fillettes n'étaient pas seules à Brauron : de nombreuses statuettes de garçonnets ont été mises au jour (J. KONDIS, *Artemis Brauronia,* p. 180 ; T. HADZISTELIOU-PRICE, *Crouching Child,* p. 97), et leur présence rarement signalée pourrait être un indice important en faveur du rôle joué par les garçons à Brauron.

25. D. AMUNDSEN et C. DIERS, *Age of Menarche,* p. 125-132 ; P. BRULÉ, *Fille d'Athènes, passim* et en particulier p. 392.

26. *An. gr,* 1, 444 (BEKKER), *s.v.* Ἀρκτεύσαι ; schol. *ad* Aristoph., *Lys.,* 645 (Leyde/Ravenne) ; schol. *ad* Théocr., *Id., 2,* 66 ; *Souda, s.v.* Ἄρκτος ἢ Βραυρωνιοις.

27. H. JEANMAIRE, *Couroi,* p. 277, suivi par A. BRELICH, *Paides,* p. 229-230 et 241-243 ; l'expédition prêtée aux Lemniens afin de ravir les Athéniennes célébrant les Brauronies indique une époque favorable à la navigation (Hdt, 6, 138 ; Philoch., 328 F 101 [6] ; Plut., *Quest.gr.,* 21, P. 296D ; schol. *ad* Luc, *Trav.,* 25, P. 52, rabe ; Zén., 3, 85). La date exacte des Brauronies demeure inconnue. Les fêtes de Munychie, nocturnes et du même ordre, avaient lieu le 16 Munychion (*Souda, s.v.* 'Ανάστατοι ; Philoch., 328 F 86), et il n'est pas abusif d'en tirer argument pour fixer approximativement la date de la célébration des Brauronies.

28. La découverte de chambres avait remis en question cette façon de voir (J. PAPADIMITRIOU, *Sanctuary of Artemis Brauron,* p. 118-119). Ces chambres sont plus vraisemblablement des salles à manger où les pères des fillettes auraient pris leurs repas après avoir confié leurs enfants au personnel religieux : J. KONDIS, *Artemis Brauronia,* p. 180, suivi par L. BODSON, *Initiation artémisiaque,* p. 301 et par P. BRULÉ, *Fille d'Athènes,* p. 245-246.

29. Le scholiaste d'Aristophane (*ad Lys.,* 645, Leyde) parle explicitement de ἐπιλεγόμεναι παρθένοι : voir K. WERNICKE, Art. *Arkteia, arktoi,* col. 1171 : H. JEANMAIRE, *Couroi,* p. 259-260 et à leur suite P. BRULÉ, *Fille d'Athènes,* p. 206-207 ; K. DOWDEN, *Death and the Maiden,* p. 27 ; L. kahil, 2, p. 25-27 ; E. KEARNS, *Heroes of Attica,* p. 29 et n. 99 ; J. PAPADIMITRIOU, *Sanctuary of Artemis Brauron,* p. 118. Voir encore A. BRELICH, *Paides,* p. 263-265 ; H. LLOYD-JONES, *Artemis and Iphigeneia,* p. 92-93 ; P. VIDAL-NAQUET, *Chasseur noir, p.* 199. *Contra :* L. BODSON, *Initiation artémisiaque,* p. 301-302 et M.B. WALBANK, *Artemis Bear-Leader, p.* 276, n. 2.

30. Hypothèse concluante de E. SIMON, *Festivals of Attica, p.* 86, suivie par K. DOWDEN, *Death and the Maiden, p.* 27-28. Sanctuaires artémisiaques locaux : Athènes : agora du Pirée, sanctuaire d'Artémis Munychia ; S.-O. du *Kolônos Agoraios* (chemin de la porte du Pirée), sanctuaire d'Artémis

Aristoboulè ; acropole, sanctuaire d'Artémis Brauronia. Eleusis : grotte de Pan. Halae Araphenidès : sanctuaire d'Artémis Tauropolos (voir L. KAHIL, 2, p. 23-24 ; *EAD.*, 3, P. 87-88).

31. Sacrifice : *An. gr.*, 1 (BEKKER), 206 ET 444 (*s.v.* Ἀρκτεύσαι) ; schol. *ad* Aristoph., *Lys.*, 645 (Leyde). Chèvre : Hésych., *s.v.* Βραυρωνίοις. Procession : Aristoph., *Paix,* 873-875 (voir cependant D. PEPPAS-DELMOUSOU, *Theoria of Brauron, p.* 255-258). Canéphorie : Aristoph., *Lys., 644 ;* schol. BT *ad* Hom., *Il.*, 1, 594 ; schol. *ad* Théocr., *Id., 2, 66.* Mystère : Harpocr., *s.v.* Δεκατεύειν (μύησαι) ; Hésych., *s.v.* ἀρκτεία (τελετή) ; schol. *ad* Aristoph., *Lys.*, 645 (Leyde ; μυστήριον) ; SCHOL. *ad* Théocr., *Id., 2,* 66 (μυστήριον) ; *Souda, s.v.* "Αρκτος ἢ Βραυρωνίοις (ἑορτήν ἐτέλουν). Encore que l'on puisse douter de la représentation figurée d'un mystère, L. KAHIL (3, *passim*) a prétendu que sur deux petits vases fragmentaires (*ca* 430-420 AV. J.-C.) apparaissaient, sur l'un, une ourse véritable, modèle présumé des fillettes, et sur l'autre, outre la triade apollinienne, deux figures humaines à masque d'ours, interprétées comme prêtre et prêtresse : en somme ce que les croyants étaient censés apercevoir. Une mascarade ne trouverait ici que trop sa place (voir H. JEANMAIRE, *Couroi,* p. 245-252) et permettrait une comparaison avec le culte Spartiate d'Orthia (*infra,* p. 52-55).

32. Petits cratères, à base souvent tronconique, des VI[e] et V[e] siècles av. J.-C, trouvés en divers lieux de l'Attique (cités n. 30) ; voir L. KAHIL, 1-4.

33. L. KAHIL, 2, P. 27 et n. 45 ; H. GALLET DE SANTERRE, *Athènes, Délos et Delphes,* p. 291 ; P. MONBRUN, *Artémis,* p. 69-91 : C. SOURVINOU-INWOOD, *Altars with Palm-Trees,* p. 125-146.

34. Voir L. KAHIL, 2, p. 20-24 ; *EAD.,* 3, P. 86-87 ; sur la célébration d'éventuelles lampadédromies, voir L. BODSON, *Initiation artémisiaque,* p. 302.

35. La nudité féminine est très rare sur les vases de la pentécontaétie (voir H. GUIRAUD, *Vie quotidienne des femmes,* p. 49).

36. Aristoph., *Lys.,* 645, selon la relecture de C. SOURVINOU-INWOOD (*supra,* p. 27-28 et n. 21).

37. Aristoph., *Lys.,* 645 et schol. *ad loc.* (Leyde) ; *Souda, s.v.* Ἄρκτος ἢ Βραυρωνίοις.

38. Aristoph., *Eccl,* 331-332 ; *Thesm.,* 939-942 ; 945 ; Pline, *HN,* 21, 46 ; Poil., *Onom., 7,* 55 ; voir P. PERLMAN, *Plato's Laws,* p. 125-126.

39. Voir L. BODSON, 'Ιερά Ζῷα, p. 133 ; *EAD., Initiation artémisiaque,* p. 303 ; M.B. HOLUNSHEAD, *Against Iphigeneia's Adyton,* p. 427 ; H. JEANMAIRE, *Couroi,* p. 262 ; P. PERLMAN, *Plato's Laws,* p. 125-126 ; C. SOURVINOU-INWOOD, *Aristophanes,* p. 341. La couleur safran n'a sans doute aucun rapport avec le pelage fauve de l'ours. Le safran est la fleur que cueillent avec prédilection Corè et toutes les jeunes filles *en passe de se marier* lors d'ébats printaniers dans les λειμώνες (A. MOTTE, *Prairies et jardins,* p. 38-48) ; voir aussi l'allusion claire et nette dans *H. hom. Dém.,* 177-178 : « Sur leurs épaules coulaient des cheveux blonds semblables à la fleur du safran ». L'attestation de la crocote, souvent liée à un contexte érotique, et le fait d'en vêtir les jeunes filles apparaissent donc comme une première mise en contact direct avec le monde de la sexualité (P. BRULÉ, *Fille d'Athènes,* p. 241-257), voire de la défloration et l'entrée dans le cycle de la fécondité, ou encore comme un symbole de la maternité (E. BEVAN, *Goddess Artemis,* p. 17-21), et probablement comme les trois à la fois.

40. Particulièrement mise en valeur par P. BRULÉ, *Fille d'Athènes,* p. 225-240, S.G. COLE, *Social Function,* p. 239 et J. KONDIS, *Artemis Brauronia,* p. 173-175 ; 183 ; 186. Représentation d'une « ourse » filant, avec épinetron : *BCH,* 86, 1962, p. 675, pl. 7.

41. Παρθένοι et γυναῖκες : Hdt, 6, 138 ; Philoch., 328F101 (6) ; schol. *ad* Théocr., *Id.,* 2, 66.

42. L. BODSON, *Initiation artémisiaque,* p. 305 ; S.G. COLE, *Social Function,* p. 243-245 ; P. VIDAL-NAQUET, *Chasseur noir,* p. 197-199- Le terme παρθένος, traduit par vierge, doit être clairement défini : G. SISSA (*Corps virginal,* p. 97-109 ; *Virginité sans hymen,* p. 1119-1139) a montré que le concept de virginité chez les Grecs n'est en rien lié à la rupture, lors du premier rapport sexuel, de l'hymen, dont Hippocrate lui-même niait l'existence (bien plus tard, Soranos d'Éphèse prétendra la même chose : *Mal. fem.,* 1, 5). Une vierge est simplement une jeune fille encore sous domination

paternelle mais nubile ; il est évident toutefois qu'existe une présomption de virginité au sens actuel du terme : l'Électre d'Euripide, dans la pièce du même nom (31-53 ; 253-271), est restée παρθένος, bien qu'elle vive en cohabitation avec un paysan, c'est-à-dire qu'elle n'a pas encore été déflorée. Néanmoins, les cas abondent en παρθένοι enceintes et filles mères.

43. En dernier lieu P. BRULÉ, *Fille d'Athènes,* p. 178-283 ; voir aussi K. DOWDEN, *Death and the Maiden,* p. 9-47.

44. En effet, elle s'installe en un lieu sacré, le temple, et sa mise à mort irrite Artémis.

45. Toutes les versions citées aux n. 47-48, à l'exception de schol. *ad* Aristoph., *Lys.,* 645 (Leyde).

46. Delphes est bien sûr l'oracle par excellence, mais Apollon, comme sa sœur, patronne l'initiation des enfants : C. CALAME, *Chœurs, passim,* et en particulier p. 190-209.

47. Harpocr., *s.v.* Ἀρκτεύσαι ; schol. *ad* Aristoph., *Lys.,* 645 (Leyde/Ravenne) ; *Souda, s.v.* Ἄρκτος f) Βραυρωνίοις. Voir aussi *An. gr,* 1 (BEKKER), 206 et 444 (*s.v.* Ἀρκτεύσαι).

48. *An. gr.,* 1, 444 (BEKKER) *s.v.* Ἀρκτεύσαι ; Apost., 7, 10 ; *App. Prov.,* 2, 54 ; Harpocr., *s.v.* Ἀρκτεύσαι ; Paus. Lex. *ap.* Eust. *in* Horn., //., 2, 732 ; schol. *ad* Aristoph., *Lys.,* 645 (Leyde) ; *Souda, s.v.* Ἔμβαρος εἰμί. Voir aussi *An. gr,* 1 (BEKKER), 206 et 234 (*.s.v.* Ἀρκτεύσαι).

49. Cité n. 48. L'*Appendix Proverbiarum* propose la même version, mais condensée.

50. Le terme θυγάτηρ renvoie au caractère πρὸ τοῦ γάμου du rituel.

51. Seule la version d'Apostolius présente l'accomplissement du sacrifice humain, mais le texte est corrompu et la comparaison avec la *Souda* (*s.v.* Ἔμβαρος εἰμί) montre qu'il faut lui adjoindre le récit de la substitution. L'hypothèse d'une corruption textuelle s'avère d'autant plus plausible que le texte d'Apostolius note τώ θεώ, alors qu'on parle d'Artémis, et que la *Souda* cite justement ιή θεῷ. L'hypothèse d'A. BRELICH (*Paides,* p. 250), qui supposait qu'Apostolius avait volontairement omis l'issue heureuse du mythe pour mettre l'accent sur le terme « fou » cité dans le proverbe est handicapée par le fait que le même proverbe cite à côté de μεμηνότων le terme παραπαιόντων, lequel semble ne pouvoir se comprendre qu'en fonction de la substitution hasardeuse.

52. Le sacrifice de chèvres est attesté pour Brauron (Hésych., *s.v.* Βραυρωνίοις) ; j'en infère la pratique à Munychie en raison de la parenté entre les deux cultes et de l'αἴτιον cultuel munychien qui s'y réfère directement. L.R. FARNELL (*Cults, 2, p.* 437), puis P. CLEMENT (*New Evidence, p.* 398, N. 3), A. HENRICHS (*Human Sacrifice, p.* 207), L. KAHIL (3, P. 94), H. LLOYD-JONES (*Artemis and Iphigeneia, p.* 93), W. SALE (*Temple-Legends, p.* 279), P. VIDAL-NAQUET (dans *Mythe et tragédie, p.* 139), ont supposé qu'à l'origine on avait sacrifié des ours, mais qu'à la raréfaction de ces fauves on se serait rabattu sur des chèvres. L'hypothèse est audacieuse car, si le meurtre mythique de l'ourse est sacrilège, il a très bien pu s'en trouver de même dans la réalité. Le seul substitut possible de la fillette-ourse, comme de son modèle insacrifiable, était la victime artémisiaque par excellence, la chèvre.

53. Voir aussi A. BRELICH, *Paides,* p. 258 ; *ID., Symbol,* p. 202 ; M.P. NILSSON, *GGR*^{3}, p. 475, n. 6 ; W. SALE, *Temple-Legends, p.* 277-278.

54. L. DEUBNER (*Attische Feste,* p. 72) écartait cette version, soi-disant trop influencée par le mythe brauronien. Même si elle était réelle, cette influence ne modifie pas nécessairement la valeur du témoignage quant à la liaison αἴτιον/ἀρκτεία. Sur son caractère plus tardif, voir *infra,* p.38, n. 85.

55. A. BRELICH (*Paides, p.* 252) considère la leçon fournie par *An. gr.* (1, 444 [*s.v.* Ἀρκτεύσαι], Bekker) comme l'héritière d'une version unique ayant évolué différemment par la suite à Brauron et à Munychie. L'origine unique des légendes cultuelles des deux sites n'est pas évidente, et on peut penser à une transmission de l'un à l'autre ou mieux, plutôt à une élaboration de mythes analogues en deux cultes similaires au sein de proches communautés de pensée (je rejoins totalement A. HENRICHS, *Human Sacrifice, p.* 202).

56. Le scholiaste d'Aristophane (*ad Lys.,* 645, Leyde) omet l'oracle, Artémis ordonnant elle-même le rituel : l'injonction divine demeure.

57. Phanod., 325 F 14.

58. Le fr. 91 d'Euphorion (POWELL = schol. *ad* Aristoph., *Lys.,* 645, Leyde) permet d'apercevoir la popularité de la légende au III[e] siècle av. J.-C.
59. *Temple-Legends,* p. 273-280.
60. Notamment Euripide à la suite des autres tragiques. C'est à Aulis aussi que Xénophon (*Hell,* 3, 4, 3) localise le sacrifice. K. NEIIENDAM (*Fresco,* p. 53-59) est le dernier à avoir analysé l'impact de la tragédie à l'époque hellénistique.
61. Voir *infra* p. 38-48. Hésitations de D.D. HUGHES, *Human Sacrifice,* p. 84, à propos du caractère originel de la version brauronienne attirée à Aulis.
62. Motif peut-être insuffisant en lui-même mais qui gagne en crédibilité grâce à la proximité de fond et de forme offerte par la version aulidienne du sacrifice d'Iphigénie. K. DOWDEN (*Death and the Maiden,* p. 22) en arrive aux mêmes conclusions. r.G. osborne (*Demos,* p. 163) signale la différence entre les mythes pour affirmer une nette séparation entre les cultes, jusqu'au VI[e] siècle av. J.-C, avec l'apparition d'une céramique identique, témoin d'un net rapprochement. Cette différence entre les mythes a-t-elle cependant existé ?
63. Voir J. KONDIS, *Artemis Brauronia,* p. 156-206. Selon le témoignage d'Euripide (*LT,* 1462-1466), Iphigenie joue un rôle de premier plan dans la naissance des enfants : elle reçoit en offrande les habits des femmes mortes en couches. Sans doute le texte ne le dit-il pas, mais je serais enclin à préciser : mortes lors de leur premier accouchement, concrétisation réelle de leur état de τελεία (voir aussi K. DOWDEN, *Death and the Maiden, p.* 43-44).
64. Ces deux αἴτιον simultanés constituent la pierre d'achoppement avouée de W. SALE, *Temple-Legends, p.* 276-284 et de A. BRELICH, *Paides, p.* 254.
65. Hypothèse hasardeuse pour un centre cultuel qui vouait une place importante à Iphigénie, mais la dégénérescence du culte dès le III[e] siècle av. J.-C. pourrait ne pas être étrangère au phénomène.
66. Je pense ainsi pouvoir dépasser l'opinion de l'excellent A. BRELICH (*Paides,* p. 253-254), qui expliquait les divergences entre les versions brauronienne et munychienne en arguant du but des lexicographes : ceux qui explicitaient le proverbe Ἔμβαρος ειμί n'avaient pas à parler de l'ἀρϰτεία. Et ceux qui parlaient de l'ἀρϰτεία pouvaient passer Embaros sous silence. Si cependant l'histoire d'Embaros est fondatrice de l'ἀρϰτεία, l'argument perd de sa valeur. L'auteur avait également tenté de réunir les deux αἴτιον, mais s'était heurté au problème des deux oracles, l'un exigeant un sacrifice humain et l'autre l'ἀρϰτεία, fait assez improbable. Si l'épisode du sacrifice humain a disparu, le contenu de l'oracle a dû se modifier et exiger la seule chose que le récit pouvait encore lui faire exiger : l'instauration du rituel.
67. À tel point que dans la légende de Munychie, la chèvre est travestie, phénomène rare en Grèce. Autre cas à Ténédos (ÉL, *Hist, an.,* 12, 34). Rien ne prouve cependant qu'un travestissement ait existé dans le culte munychien, ni que dans le culte voisin de Pagasae-Démétrias, une chèvre ait été, lors du sacrifice artémisiaque, déguisée en faon (hypothèse de P. BRULÉ, *Fille d'Athènes,* p. 195) ; voir *infra,* p. 45.
68. Apaiser : ἁπομειλισσόμεναι (*Souda, s.v.* Ἄρϰτος ἢ Βραυρωνίοις) ; ἐϰμειλισσόμεναι (schol. *ad* Aristoph., *Lys.,* 645 [Leyde]) ; le scholiaste de Théocrite (*adId.,* 2, 66) insiste, pour les canéphores des Brauronies, sur la purification nécessaire en vue de la perte prochaine de leur virginité. Ce dernier trait sera approfondi par la suite, à propos des légendes de monstres.
69. L. BODSON, Ἱερὰ Ζῷα, p. 127-128 ; L. KAHIL, 4, p. 74-75 ; 82-84 ; U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Glaube,* 1, p. 177.
70. A. BRELICH, *Paides,* p. 263 ; K. DOWDEN, *Death and the Maiden,* p. 35-37 ; H. JEANMAIRE, *Couroi,* p. 262-263.
71. Voir H. JEANMAIRE, *Couroi,* p. 268-269 ; l'ἄδυτον évoque la cabane dans la brousse des néophytes africains ou même le *regressus in utero* (M. ELIADE, *Initiation, passim*). Rien ne dit cependant que le sacrifice humain avorté de Munychie ait pris place dans l'ἄδυτον (P. BRULÉ, *Fille*

d'Athènes, p. 193-201). Une telle réclusion dans l'ἄδυτον apparaît encore pour des adolescents menacés de castration (infertilité des géniteurs en puissance et symbole de mort pour eux-mêmes et pour la communauté) chez Hérodote, 3, 48.

72. K. DOWDEN, *Death and the Maiden,* p. 37-39 ; J. PAPADIMITRIOU, *Sanctuary of Artemis Brauron,* p. 113 ; on voudrait savoir si le temple de Munychie était également pourvu d'un ἄδυτον. L'étude de J. TRAVLOS (Τρεῖς ναοὶ τῆς Ἀρτέμιδος, p. 197-205) a mis en relation l'ἄδυτον des temples d'Artémis à Brauron, Halae et Aulis avec le culte chthonien d'Iphigénie (thèse rejetée par M.B. HOLLINSHEAD, *Against Iphigeneia'sAdyton, p.* 430-439). F. GRAF (*.Nordionische Kulte, p.* 413), note que les temples d'Artémis Tauropolos sont souvent pourvus d'un ἄδυτον, lié sans doute à des rites de réclusion. Le παρθενων de Brauron, mentionné dans un décret du IIIe siècle av. J.-C. (photo chez J. Papadimitriou, *Sanctuary of Artemis Brauron, p.* 118-119) désigne d'ailleurs probablement l'ἄδυτον du temple plutôt que la στοά (T. LINDERS, *Treasures, p.* 71 et n. 29).

73. *Pour la fille de Phrynicos, ap.* Harpocr., *ap. An. gr,* 1 (Bekker), 444 et *ap. Souda, s.v.* Ἀρϰτεύσαι (indirectement schol. *ad* Aristoph., *Lys.,* 645 [Ravenne] et *Souda, s.v.* Ἄρϰτος ἤ Βραυρωνίοις). Ce décret aurait été consigné dans le recueil de Cratère, au IVe siècle av. J.-C. (Harpocr., *s.v.* Ἀρϰτεύσαι), mais voir F. JACOBY, *FrGrH,* 3 B, p. 102.

74. Aristoph., *Lys.,* 638-645 ; voir encore *Paix,* 873-875 ; Aristoph., *Lemn.,* et Euripide, *Hyps., ap.* Harpocr., *s.v.* Ἀρϰτεύσαι. Hérodote et Philochore (cités p. 29, n. 27) connaissaient à Brauron une fête célébrée par les seules femmes (γυναίϰες et ϰανηφόροι παρθένοι).

75. [Arist.], *Const. Ath.,* 54, 6. Le succès du culte brauronien apparaît dans l'établissement sur l'acropole même d'une filiale qui pourrait dater de Pisistrate (H. BERVE, *Tyrannis,* p. 60-62 ; L. BODSON, ʽΙερὰ Ζῷα, p. 132 ; J. KONDIS, *Artemis Brauronia, p.* 160). La présence de cratérisques de la fin du VIe siècle sur le site renforce cette hypothèse (L. KAHIL, *Cratèrisque dArtémis, p.* 261-263). Les constructions mises au jour remontent au Ve siècle (J.J. COULTON, *Architectural Development, p.* 41 ; 97 ; 102), ce qui ruine l'hypothèse, émise par C.N. EDMONDSON (*Brauronian Artemis in Athens, p.* 164-165), d'un transfert du culte de Brauron à Athènes au IVe siècle av. J.-C. Le point par J.J. DOBBINS et R.F. RHODES, *Sanctuary of Artemis Brauronia, p.* 325-341.

76. *Ap.* Harpocr., *s.v.* Δεϰατεύειν, où Didyme établit encore une équivalence entre le δεϰατεύειν du *Contre Médon* de Démosthène et l'άρϰτεύειν du *Pour la fille de Phrynicos* de Lysias. Sur cette équivalence entre les termes, voir aussi *Etym. Magn., s.v.* Δεϰατευτέριον ; *An. gr,* 1 (BEKKER), 234 (*s.v.* Δεϰατεύοντες) ; Hésych., *s.v.* Δεϰατεύειν.

77. Mén., *Arbitr,* 451-453 ; 517-519 (indirectement) ; Nic. *ap. Etym. Magn., s.v.* Ταυροπόλον ; Didyme *ap.* Harpocr., *s.v.* Δεϰατεύειν.

78. *BCH,* 75, 1951, p. 110-111 ; 84, 1960, p. 669. J. PAPADIMITRIOU, *Sanctuary of Artemis Brauron,* p. 118-119.

79. J. PAPADIMITRIOU, *Sanctuary of Artemis Brauron, p.* 118-119.

80. Plut., *Quest, gr,* 21, p. 296D ; Poll., *Onom.,* 8, 107 ; Zén., 3, 85... Sous Claude, Pomponius Mela (2, 3, 46) cite Thoricos et Brauron qui, dit-il, étaient jadis des villes.

81. J. KONDIS, *Artemis Brauronia,* p. 163 ; 221-223. L. KAHIL, 4, p. 76. L'installation de la période géométrique n'est pas la continuation de la riche installation helladique sur le site : J. Papadimitriou, *Sanctuary of Artemis Brauron, p.* 111-113 ; J. KONDIS, *Artemis Brauronia, p.* 162. Temple géométrique (?) : *BCH,* 81, 1957, p. 519. Les suppositions d'A. ANTONIOU (*Minoïsche Elemente,* p. 291-296 ; *ID., Minoïsche Nachwirkungen, p.* 226-231) attendent confirmation.

82. Fosse sacrée au S.-E. du temple : *ca* 750-700 av. J.-C. (*PAAH,* 1948, p. 86-87 ; 1949, p. 79-80 ; *BCH,* 84, I960, p. 762 ; L. KAHIL, 4, p. 76) ; source sacrée : peu avant 700 av. J.-C. (J. PAPADIMITRIOU, *Sanctuary of Artemis Brauron, p.* 113-114 ; *BCH,* 86, 1962, p. 679) ; Ιερόν d'Iphigénie : *ca* 700 av. J.-C. (J· KONDIS, *Artemis Brauronia, p.* 162-163 ; 221-223) ; futur site de la stoa : *ca* 700 av. J.-C. (*PAAH,* 1949, p. 84 ; *BCH,* 74, 1950, p. 300-301 ; 86, 1962, p. 671-677).

83. Époque archaïque : *BCH, 74,* 1950, p. 298 ; 80, 1956, p. 247 ; 81, 1957, p. 519 ; 82, 1958, p. 678 ; 84,1960, p. 671 ; 85, 1961, p. 639 ; 86, 1962, p. 671-679 ; *PAAH,* 1948, p. 86-87 ; 1949, p. 90 ; 1950, p. 173-177 ; J. PAPADIMITRIOU, *Sanctuary of Artemis Brauron,* p. 113. Une notice de Photios (*Lex., s.v.* Βραυρωνία) signale que le sanctuaire avait été fondé par Pisistrate, décidément attaché au culte de la Brauronia. Il est vrai qu'il était originaire de la région (voir S. ANGIOLILLO, *Pisistrato e Artemide,* p. 351-354). Le temple archaïque serait en effet du VIe siècle (J. PAPADIMITRIOU, *Ergon,* 1955, p. 33 ; D. PEPPAS-DELMOUSOU, *Inventaires de Brauron,* p. 325). Époque classique : J. KONDIS, *Artemis Brauronia,* p. 168 ; J. PAPADIMITRIOU, *Sanctuary of Artemis Brauron,* p. 113-120 ; *PAAH,* 1949, p. 84-85 ; 90 ; 1950, p. 173-177 ; *BCH,* 73, 1949, p. 527 ; 74, 1950, p. 177 ; 300-301 ; 75, 1951, p. 110-111 ; 80, 1956, p. 247 ; 82, 1958, p. 674-678 ; 84, 1960, p. 666-671 ; 85, 1961, p. 638-639 ; 86, 1962, p. 664-683. IIIe siècle av. J.-C. : L. BODSON, *Initiation artémisiaque,* p. 299 et bibl. citée là.

84. Les vestiges de thériomorphisme parfois avancés sont trop peu assurés. Sur les relations entre Artémis et l'ourse, voir en dernier lieu E. BEVAN (*Goddess Artemis,* p. 17-21), qui établit une liaison entre les offrandes votives d'ours et les sanctuaires d'Artémis. Sur la datation des cratérisques, voir L. KAHIL, 1, p. 5-29 : les plus anciens, à Brauron, semblent dater du VIe siècle.

85. Hés., *Théog.,* 535-560 : C. MONTEPAONE (*Mito difondazione,* p. 72-76) a habilement démontré le caractère archaïque du monde d'Embaros, ancêtre paradigmatique des prêtres munychiens, étroitement relié à son γένος. Dans *Anecdota graeca* (1, 444 [*s.v.* Ἀρκτεύσαι], BEKKER), au contraire, existe déjà une communauté de citoyens, laquelle s'oppose à un héros devenu anonyme, dont la conduite trompeuse doit recevoir l'assentiment d'un nouvel oracle : l'archaïsme y a vécu.

86. Certains y ont vu le souvenir d'un sacrifice réel (P. CLEMENT, *New Evidence,* p. 408-409). Beaucoup ont cherché chez Eschyle le motif du sacrifice (voir H. LLOYD-JONES, *Artemis and Iphigeneia,* p. 88-89). D'autres ont eu recours, abusivement sans doute, aux ressorts de la psychologie moderne : D. Gourevitch, *Psychanalyse et vases grecs,* p. 154-157.

87. H. GRÉGOIRE (éd.), *Euripide,* p. 87-92.

88. H. LLOYD-JONES (*Artemis and Iphigeneia,* p. 87-102) fait ainsi remonter le sacrifice bien avant les *Cypria* sans trop se soucier du silence d'Homère.

89. *Ap.* Procl., *Chrest.,* 135-143 (SEVERYNS), suivi par (Apollod.l, *Ep.,* 3, 21-22. À la place de la biche, on trouve parfois un taureau, une génisse (Ménillos *ap.* Plut., *Paraît,* 14, p. 309B : δάμαλις ; Nic. *ap.* Ant. Lib., *Met., 27* et *ap. Etym. Magn., s.v.* Ταυροπόλον ; Lye, *At,* 183 et Tzetz. *ad loc.*) ou une vieille femme (Lyc, *AI.,* 192-195) : voir à ce propos P. BRÛLÉ, *Fille d'Athènes,* p. 181-182. Datation : F. JOUAN (éd.), *Euripide,* p. 22-27 et W SCHMIDT, O. STAEHUN, *Geschichte der griechischen Literatur,* 1 (1), p. 210.

90. Fr. 23, 13-26 (M-W). F. SOLMSEN (*Sacrifice of Agamemnon's Daughter,* p. 353-358) distingue dans ce passage les deux versions de la légende, — l'une où le sacrifice est réel, l'autre où intervient une substitution —, réunies tardivement à partir de différentes traditions du poème hésiodique, elles-mêmes élaborées à partir d'un noyau commun et circulant encore indépendamment au Ve siècle av. J.-C. Comme le montre cette hypothèse, il est évident que le texte d'Hésiode n'est pas d'utilisation aisée (voir aussi D. MARCOTTE, *Héros divinisés,* p. 255-256). En Iphimédè, enfin, certains (par exemple M.B. HOLLINSHEAD, *Against Iphigeneia's Adyton,* p. 421 et A. SCHACHTER, *Cults of Boiotia,* 1, p. 96) ont voulu reconnaître une vieille divinité pylienne, *I-pi-me-de-ja* (Tn 3l6 = Pylos 172 = Kn02) : le hiatus chronologique entre *ca* 1200 av. J.-C. et 650 av. J.-C. et l'éloignement entre Aulis et Pylos incitent à la plus grande circonspection. La transformation d'Iphigénie en Hécate, elle, n'est guère surprenante : l'Artémis munychienne est très proche d'Hécate (H. JEANMAIRE, *Couroi,* p. 259 ; 280), cette dernière, courotrophe chez Hésiode (*Théog.,* 452) étant d'ailleurs, comme les ourses de Brauron et comme Iphigénie (voir *infra,* p. 45), κροκόπεπλος et κλειδοῦχος (*H. orph.,* 1, 2 ; 7).

91. *PMG,* n° 191 : 215 (PAGE) : Hésiode donne donc deux filles à Agamemnon : Electre et Iphimédè, Homère trois : Iphianassa, Laodice et Chrysothemis (Il., 9, 144-147 ; 286-289) et Stasinos quatre : ces problèmes généalogiques restent encore insolubles. Le rapport établi par Stésichore entre

Iphigénie et l'Attique de Thésée ne serait-il pas avant-coureur de l'union des légendes que connaît Brauron à l'époque classique ?

92. Eust. *in* Hom., Il., 1, 108 ; Lucr., *Nat.,* 1, 85 (Iphianassa pour Iphigénie : reprise de la tradition homérique) ; schol. D *ad* Hom., Il., 9, 144-147. Iphianassa et Iphigénie sont cependant deux êtres distincts puisqu'Agamemnon offre à Achille la main d'une de ses trois filles sous les remparts de Troie (Il., 9,144-147 ; 286-289). D'autres d'ailleurs reconnurent l'ignorance du poète à propos d'Iphigénie et de son sacrifice : schol. *ad* Hom., Il., 1, 108 ; 9, 144-145a ; schol. BLTV *ad* Hom., *Il.,* 1, 106. Les modernes aussi sont divisés sur la question. Voir surtout M. DELCOURT, *Oreste,* p. 81 : H. GRÉGOIRE (éd.), *Euripide,* p. 86-87 et A. SEVERYNS, *Cycle épique,* 4, p. 295-298.

93. La scholie Laur. (*ad* Soph., *él,* 157) précise les accointances entre les témoignages de Stasinos et de Sophocle.

94. La première représentation iconographique du thème daterait de *ca* 650 av. J.-C. : mais l'œuvre est fragmentaire et pourrait également représenter le sacrifice de Polyxène (E. VERMEULE et S. CHAPMAN, *Protoattic Human Sacrifice ?,* p. 285-293).

95. On a suggéré que le nom d'Iphigénie avait été emprunté à Brauron (H. GRÉGOIRE [éd.], *Euripide,* p. 88) par analogie peut-être avec celui d'Iphianassa (f. JOUAN [éd.], *Euripide,* p. 11-12) : l'avenir jugera. L'ancienne interprétation sur la personnalité d'Iphigénie a été défendue par H. GRÉGOIRE [éd.], *Euripide,* p. 90-92 ; M.B. HOLLINSHEAD, *Against Iphigeneia's Adyton,* p. 428 ; L. KAHIL, 4, p. 76 ; J. Papadimitriou, *Sanctuary of Artemis Brauron, p.* 113 ; A. SCHACHTER, *Cults of Boiotia,* 1, p. 96. La nouvelle interprétation, proposée par K. DOWDEN (*Death and the Maiden, p.* 43-46 et *passim*), sera confirmée par l'analyse de nombreuses autres légendes dans les pages à venir.

96. Voir surtout J. KONDIS, *Artémis Brauronia, p.* 163-164.

97. Aegira, temple d'Artémis, avec statue d'Iphigénie : Paus., 7, 26, 5 ; Hermione, sanctuaire d'Artémis Iphigénie : Paus., 2, 30, 1 ; Mégare, ἡρωον à côté du temple d'Artémis (?) : Paus., 1, 43, 1 (voir C. ANTONETTI et P. LÉVÊQUE, *Au carrefour de la Mégaride, p.* 197-199 ; P. BRULÉ, *Fille dAthènes, p.* 193). Si rien n'indique un culte d'Iphigénie à Aulis, l'argument du silence reste prématuré, malgré M.B. HOLLINSHEAD (*Against Iphigeneia's Adyton,* p. 428-429). Peut-être Iphigénie était-elle encore associée à Artémis au sanctuaire d'Halae, où un petit ιερόν a été retrouvé (L. KAHIL, 3, p. 96 et n. 54), mais rien pour le moment n'étaie cette hypothèse avancée par P. THEMELIS (*ap.* M.B. HOLUNSHEAD, *Against Iphigeneia's Adyton,* p. 428), car rien n'indique que ces structures aient été destinées à un culte spécifique d'Iphigénie.

98. Voir A. HENRICHS, *Human Sacrifice,* p. 203 et n. 3, suivi par D.D. HUGHES, *Human Sacrifice,* p. 84.

99. Défendue notamment par G. MURRAY, *Rise,* p. 130-132 ; voir aussi, avec bien plus de nuances cependant, L.R. FARNELL, *Higher Aspects,* p. 18-21. En dernier lieu P. WATHELET, *Homère, Lykaon,* p. 286 ; 292 et K. DOWDEN, *Death and the Maiden,* p. 10-12. Pourquoi faudrait-il absolument qu'Homère ait connu tous les développements postérieurs à son œuvre, opinion qui oblige aussitôt à lui trouver de bonnes raisons de les avoir tus ? Sans doute en a-t-il connu certains, mais pourquoi refuser à ses successeurs toute autonomie, toute liberté d'innover, à partir de nouveaux développements ou de particularités locales propres à s'intégrer à la trame épique ?

100. 4, 103. Voir H. GRÉGOIRE (éd.), *Euripide,* p. 94-95. Sur la découverte du Pont-Euxin, voir J. BOARDMAN, *Greek Overseas,* p. 229-266.

101. M.B. HOLLINSHEAD (*Against Iphigeneia's Adyton,* p. 419-440) a bâti toute son étude en présentant le transfert en Tauride comme une innovation euripidienne : c'est faire peu de cas des *Cypria,* prétendument interpolés et négliger le témoignage d'Hérodote (4, 103). Le motif du transfert dans un pays mythique apparaît, du reste, bien avant Euripide, dans la légende de Phrixos, illustrée dès 560 av. J.-C. (voir *infra,* p. 231, n. 10). L'absence de documents figurés au V[e] siècle av. J.-C. ne peut en aucun cas être prise pour preuve de l'inexistence du mythe. Les *Cypria* d'ailleurs n'étaient pas seuls à raconter l'histoire sous cette forme complète : beaucoup des continuateurs l'avaient reprise (Schol. *ad* Hom., Il., 1, 108).

102. Pind., Pyth., 11, 34-37 ; Esch., *Ag.,* 40-247 (daté de 457 av. J.-C) ; Soph., *Él.,* 563-576 (Eschyle et Sophocle avaient chacun composé une *Iphigénie à Aulis* [respectivement fr. 94 et 305-312, RADT], dont on ignore presque tout) ; Eur., *Andr.,* 624-625 ; *El.,* 1020-1024 ; *IT, passim* (par ex. 8-9) ; *Or,* 658-663. Voir F. JOUAN (éd.), *Euripide,* p. 270-272.

103. H. GRÉGOIRE (éd.), *Euripide,* p. 94.

104. Eschyle ajoute même, dans le prologue de l'*Agamemnon* (248), juste après la description du sacrifice proprement dit : « Ce qui a suivi, je ne l'ai point vu, je ne peux le dire ».

105. IT, *4-9 ;* 26-30 ; 177-178 ; 205-213 ; 339-340 : 359-371 ; 563-564 ; 770-787 : 829 ; 853 ; 920 ; 1082-1084 ; 1462-1467 : voir A.O. HULTON, *Euripides,* p. 364-368. Sophocle avait peut-être déjà mis le thème en scène dans son *Chrysès* (H. GRÉGOIRE [éd.], *Euripide,* p. 97-100). L'*Iphigénie à Aulis* d'Euripide renoue avec les *Cypria,* Iphigénie étant remplacée par une biche. Quoi qu'il en soit des irrégularités recensées dans cette pièce et souvent considérées comme autant de remaniements plus tardifs, le fond en apparaît typiquement euripidien, et les tendances hypercritiques doivent être rejetées sans appel (F. JOUAN [éd.], *Euripide,* p. 275 ; *Id., Iphigenie à Aulis,* p. 49-63 ; J. IRIGOIN, *Le prologue et la parodos d'Iphigénie à Aulis,* p. 240-252).

106. Eur., *Él,* 1020-1022 ; *IA,* 98-100 ; 358-365 ; 433-434 ; 457-459 ; 609-612 ; 884-885 ; 1108 ; *IT,* 214-217 ; 372 ; 537-538 ; 798-799 ; 818 ; 856-861 ; Hyg., *Fab.,* 98 ; Nonn., *Dion.,* 13, 110-112. Le motif du mariage ne me semble pas surajouté, au contraire : il s'insère dans la trame première de la légende aulidienne (comme le pensent aussi K. DOWDEN, *Death and the Maiden,* p. 12-13 et R.A.S. SEAFORD, *Tragic Wedding,* p. 108), et Euripide se serait directement inspiré de Stésichore (*PMG,* n° 40, *25-21,* Page). Peut-être la désignation d'Achille en tant qu'époux fictif fut-elle lancée par analogie au mariage projeté entre le héros et une fille d'Agamemnon dans l'*Iliade* (9, 144-147 ; 286-289). Sur Iphigénie et le mariage, voir HP. FOLEY, *Marriage and Sacrifice,* p. 159-177.

107. Esch., *Ag.,* 209-217 ; 229 ; Eur., IA, 439 ; 993 ; 1175 ; 1562 ; 1574 ; *ΓΓ,* 130 ; 214-217 ; 364-371 ; 537-538 ; 660 ; 798-799 ; 818 ; 856-861 : Or, 663 ; Soph., *Él,* 571-572. Voir aussi Lucr., *Nat.,* 1, 87-88 ; 95-98.

108. Esch., *Ag.,* 238. Voir S.R. ROBERTS, *Iphigeneia,* p. 175. C'est au printemps aussi qu'on sacrifie Iphigénie : le départ à Troie est printanier, ainsi que l'indiquent le feuillage du platane et la couvée de tout jeunes passereaux (Hom., Il., 2, 308-319). C'est le moment favorable pour embarquer et porter la guerre.

109. Esch., *Ag.,* 238 (selon la traduction reprise par L. KAHIL, 4, p. 81). H. LLOYD-JONES (*Robes,* p. 132-135) imagine la jeune femme, plutôt qu'entièrement dévêtue, soulevée alors que sa robe pend vers le sol, suivant en cela l'interprétation déjà proposée par R Maas, *Aeschylus Agam. 231ff,* p. 94. Voir aussi A. LEBECK, *Robe of Iphigeneia,* p. 35-41 : *contra,* J.T. HOOKER, *Sacrifice of Iphigeneia,* p. 59-65 : en dernier lieu, J. BOLLACK, P. Judet de la Combe, *L Agamemnon d'Eschyle,* 1 (2), p. 295-298 ; 300-303. L'iconographie ne permet pas de conclure à la nudité d'Iphigénie : un lécythe de Douris (début du Ve siècle ; Palerme ; *MonAnt,* 32, 1937, p. 331-336, pl. 94) la présente se préparant à laisser choir son manteau, mais elle garde une robe au-dessous ; un certain nombre de figurations, postérieures à l'*Iphigénie à Aulis* d'Euripide, il est vrai, la représentent au moins la poitrine nue : M. BIEBER, *Sculpture,* fig. 268-271 ; E. BRUNN, *Rilievi,* 1, 36, 3-4 ; 39, 9 ; 40, 10 ; 45, 20-21 : A. RUMPF, *Malerei,* pl. 62, 5 ; R.M. SCHERER, *Legends,* p. 45, ill. 33 ; etc.

110. Agamemnon est bien le père sacrificateur de l'histoire originelle : Esch., *Ag.,* 205-236 ; Eur., *Andr,* 624-625 ; *ÉL,* 1020-1029 ; *LT,* 4-9 ; 205-213 ; 359-360 ; 364-371 : 853-854 ; 1082-1084 ; Lucr., *Nat.,* 1, 99 ; Plut., *Ag.,* 7, 8 ; Soph., *Él,* 564-576 ; Xén., *Hell,* 3, 4, 3. Dans l'*Iphigénie à Aulis,* Euripide innove : dans un premier temps (873 : 875 : 880-883 : 887 : 892 : 910-911 : 1015 : 1131 : 1177-1178 ; ...), Agamemnon est bien décidé à immoler sa fille. Mais lors du sacrifice, il se voile le visage et laisse Calchas officier : le père a perdu sa place de sacrificateur (1540-1612) ; c'est cette version que les représentations artistiques ont reprise, mais modifiée car Iphigénie est souvent portée à l'autel, comme chez Eschyle et à l'inverse de chez Euripide (*LA,* 1551-1560). Substitution d'une

biche : Stas. *ap.* Procl., *Chrest.,* 141-143 (Severyns) ; Eur., *LA,* 1576-1601 ; *LT,* 26-30 ; 783-787 ; Hyg., *Fab.,* 98 ; Nonn., *Dion.,* 13, 108 ; Paus., 9, 4, 6.

111. Forfait auquel la tradition ajoute la vantardise d'Agamemnon, se flattant d'avoir réussi un joli coup : (Apollod.l, *Ep.,* 3, 21 ; Call., *Hymn.,* 3, 263 ; Hyg., *Fab.,* 68 ; Lib., *Disc,* 5, 38 ; schol. *ad* Hom., Il., 1, 108 ; schol. MTAB *ad* Eur., Or, 658 ; Soph, *Él,* 566-569 ; Stas, *aρ.* Proel, *Chrest.,* 135-137 (SEVERYNS). Vantardise seule : Dictys, 1, 19 ; Nonn, *Dion.,* 12, 155 ; Serv. *in* Virg, *Én., 2,* 116 ; Vat. Myth, 1, 20 ; 2, 202. Pour l'image de la chèvre : Esch, *Ag.,* 232 (voir aussi Dictys, 1, 13 ; schol. *ad* Hom., Il, 1, 108) ...

112. Le fléau n'est autre que la mer agitée par les vents : (Apollod.), *Ep.,* 3, 21 ; Stas. *ap.* Procl., *Chrest.,* 137-138 (SEVERYNS) ; Esch., Ag., 214-217 ; 224-227 ; 1418 ; Eur., IA, 87-93 ; 1322-1324 ; 1575 ; Lib., *Disc,* 5, 38 ; Soph., *Él,* 564 ; 573-574. Calchas ordonne explicitement le sacrifice, jouant ici le rôle dévolu à l'oracle dans les récits attiques. Dans l'*Iphigenie en Tauride* (20-24), Euripide parle cependant d'un sacrifice de prémices inaccompli, réclamé bien plus tard par la déesse (thème de la promesse imprudente). Selon Apollodore (*Ep.,* 3, 21), l'irritation divine provient d'une autre cause : le roi n'aurait pas honoré sa promesse d'offrir à la déesse le plus beau des nouveau-nés de ses troupeaux, qui s'était révélé être un agneau à la toison d'or (suivant peut-être un ancien poème épique, l'*Alcmeonis :* voir K. DOWDEN, *Death and the Maiden,* p. 15) ; cette version (qu' A. Severyns, *Cycle épique, 4,* p. 297, considère postérieure aux *Chants Cypriens*) rapproche l'histoire d'Iphigénie de celle de Phrixos et du bélier à la toison d'or, laquelle est également « initiatique » (voir *infra,* p. 96-102).

113. Eur., *LA,* 433-434 (προτελίζουσι) ; 718-719 (προτέλεια) : le προτέλεια est l'offrande due par une vierge avant son mariage. Ici, l'ambiguïté du texte en fait Iphigénie elle-même, et renforce les liens entre sa mort et son mariage : Eur., *LA,* 590-597 ; 610-616 ; 675 ; 678-680 ; 685 ; 688-690 ; 1080 ; 1088 ; 1475-1479 ; Eust. *in* Hom., Il., 11, 729 (p. 881) ; Hésych., *s.v.* Γάμων ἔθη ; Mén. a*ρ.* Phot., *Lex., s.v.* Προτέλεια (= fr. 903, KOERTE) ; Plat., *Lois,* p. 774E ; Poll., *Onom.,* 3, 38 ; le rapport avec le δεκατεύειν attique est tentant. Dans l'*Iphigénie en Tauride* (820), Euripide parle de cheveux coupés envoyés à Clytemnestre, trait caractéristique de la consécration à la divinité (voir *infra,* p. 61 et n. 202).

114. *IA,* 667.

115. *IA,* 669 ; voir aussi *ΓT,* 218-208 [*sic*] (GRÉGOIRE) ; 864.

116. Voir R. GINOUVÈS, *Balaneutiké,* p. 254-276 et *infra, passim.*

117. *IA,* 1611-1612 ; voir aussi les allusions nettes dans *IT,* 639-642 ; 770-771 : 772 ; 831.

118. *IA,* 1233-1235.

119. Voir *supra,* p. 39, n. 90.

120. À commencer par le rapt de Corè elle-même. Sur ce thème et sa symbolique, voir A. MOTTE, *Prairies et jardins, passim* et p. 42-46 ; 233-234. Pré fleuri : Eur., *LA,* 1463 ; 1564.

121. *IT,* 669-672 ; voir aussi 217-208 *[sic]* (grégoire) : Iphigénie, par destin, doit être ἄγαμος, ἄτεκνος, ἄπολις, ἄφιλος (220) ; 864 : vivre sans frère, sans père.

122. *IT,* 63-66 (γυναῖκες).

123. Athéna est une des divinités qui entretiennent des liens très étroits avec le monde des initiations adolescentes, eu égard au rôle qu'elle joue dans l'ensemble des cérémonies initiatiques athéniennes. Voir C. CALAME, *Chœurs,* p. 232-241 (la délimitation stricte de sa sphère d'influence, opérée par l'auteur pour Athéna comme pour chaque divinité, reste aléatoire, car liée toujours aux avatars propres à chaque cité, chaque région, chaque tempérament).

124. *IT,* 1466-1468.

125. *IT,* 1462-1467. Iphigenie sera gardienne des clefs et donc gardienne de l'ἄδυτον, pièce chthonienne qu'un hymne orphique confie d'ailleurs à Hécate (1, 7).

126. *New Evidence,* p. 393-407. Une inscription provient de Pagasae-Démétrias, *IG,* 9, 2, 1123, une autre de Larissa, AE, 1931, p. 178 (voir aussi AD, 1927-1928, p. 55). K. DOWDEN (*Death and the Maiden,*

p. 40-42) apporte un élément de plus en la matière en signalant que dans le chœur artémisiaque d'Éphèse, décrit par Xénophon d'Éphèse (*Éph.*, 1, 2, 6), Anthia la belle, au terme de son stage prénuptial, porte sur les épaules une *peau de biche* (νεβρίς) : trace d'une νεβ(ρ)εία éphésienne ?

127. Xén., *Hell.*, 3, 4, 3 ; 5, 5 ; Paus., 3, 9, 3-4 ; Plut., Ag., 6. Peut-être y avait-t-il à Aulis des biches spécialement destinées au culte de la déesse (voir déjà S. REINACH, *Observations*, p. 5-6) et, en conséquence, à une éventuelle νεβ(ρ)εία ? L'ancienneté de ce type de sacrifices ne serait pas assurée, car il pourrait s'agir d'une volonté d'archaïsme : il n'y a guère plus de raisons de croire qu'à Aulis on ait sacrifié des biches que des ourses à Brauron : les animaux favoris de la déesse ne sont pas nécessairement ceux qu'on lui sacrifie. Que dire sinon de la biche et du taureau qui accompagnent Artémis sur deux reliefs de Brauron, datés de *ca* 450-400 av. J.-C. (*BCH*, 83, 1959, p. 595, pl. 26 ; 86, 1962, p. 674, pl. 6) ?

128. Pour un relevé complet des fouilles, voir A. SCHACHTER, *Cults of Boiotia*, 1, p. 94 (la continuité lors des âges sombres est hypothétique).

129. *BCH*, 81, 1957, p. 587 ; 84, 1960, p. 762.

130. Le temple, de plan archaïque ou archaïsant, ne daterait cependant que du Ve siècle av. J.-C. (voir G. DAUX, *BCH*, 84, 1960, p. 762 ; RA. TOMLINSON et J.M. FOSSEY, *Ancient Remains*, p. 245 ; 256). M.B. HOLUNSHEAD (*Against Iphigeneia's Adyton*, p. 431) opte pour une construction d'époque hellénistique. L'ancienneté de l'établissement est attestée par une borne, trouvée *in situ*, datant de l'époque classique ou archaïque (*SEG*, 25, 543).

131. G. DAUX, *BCH*, 84, 1960, p. 762. Le temple fut remanié à l'époque hellénistique, puis sous la domination romaine. Le site livra en outre des ateliers de potier ainsi qu'une auberge, laquelle pourrait être mise en relation avec les salles à manger de Brauron (*BCH*, 85, 1961, p. 751-753 ; voir *supra*, p. 29, n. 28).

132. M.B. HOLUNSHEAD (*Against Iphigeneia's Adyton*, p. 40, n. 58) et A. SCHACHTER (*Cults of Boiotia*, 1, p. 96-97), lequel évoque même la possibilité d'une construction tardive établie en conformité avec la tradition épique.

133. *HN*, 16, 217.

134. *IG*, 7, 565 ; *SEG*, 25, 542.

135. Le caractère hypothétique de ces raisonnements ne pourrait être trop souligné.

136. Selon A. BREUCH (*Paides*, p. 243-245), une telle légende, à vocation panhellénique, ne pourrait avoir une origine aussi locale. Le développement de telles histoires peut très bien être intrinsèquement lié au culte artémisiaque qui, lui, a connu une expansion panhellénique : il y aurait donc eu plusieurs mythes parallèles, mais typiquement régionaux parce qu'élaborés, selon un schéma similaire, dans des régions différentes.

137. Que les rituels d'initiation, par tout le monde grec, aient été l'affaire de filles et de garçons *choisis*, on le croira d'autant plus facilement que P. BRULÉ (*Fille d'Athènes*, p. 287-288 ; 393) a rassemblé de nombreux exemples. À Brauron, le γένος des Philaïdes serait attesté par la *Souda* (*s.v.* Ἄρκτος ἢ Βραυρωνίοις) moyennant émendation de Φλαυιδῶν en Φιλαιδῶν. La prééminence de ce clan dans l'organisation du sanctuaire de Brauron ne serait pas impossible (D. PEPPAS-DELMOUSOU, *Inventaires de Brauron*, p. 324-325 ; C. HIGNETT, *Athenian Constitution*, p. 103-105 ; R.G. OSBORNE, *Demos*, p. 170-173).

138. Époque d'ailleurs, en général, des premiers temples retrouvés par l'archéologie (J.N. COLDSTREAM, *Geometric Greece*, index, *s.v. Temples*, et particulièrement p. 317-327 ; F. de Polignac, *Naissance de la cité*, p. 23-38).

139. 1446-1464 (voir déjà 976-978). La pièce est datée de 414 av. J.-C. par H. GRÉGOIRE (éd.), *Euripide*, p. 106.

140. Traduction H. GRÉGOIRE (CUF), légèrement modifiée.

141. À la suite peut-être de traditions religieuses locales. Callimaque (*Hymn.*, 3, 173-174) a certainement suivi Euripide sur ce point. Voir H. GRÉGOIRE (éd.), *Euripide,* p. 96-97. Sur l'histoire de la statue et des rites y afférant, voir F. GRAF, *Götterbild,* p. 33-41.

142. Par exemple F. SCHWENN, *Menschenopfer,* p. 93-103 ; P.-E. LEGRAND, Art. *Sacrificium* (*Grèce*), p. 961.

143. 1, 33, 1 ; 3, 16, 7 ; 8, 46, 3 ; Strabon (9, 1, 22, p. 399) distingue bien les deux sanctuaires.

144. Au plus tôt au milieu du VIIIe siècle av. J.-C., selon L. KAHIL, 4, p. 76.

145. M.B. HOLUNSHEAD (*Against Iphigeneia's Adyton,* p. 428-429) voit une nette différence entre les deux Artémis, celle de Brauron continentale, celle d'Halae originaire d'Asie Mineure, où existent plusieurs cultes de la Tauropole, et considère même une nette différence au niveau de la population des deux localités. Sans même vouloir discuter de leur validité, je ne vois pas en quoi ces distinctions permettraient de renier un caractère initiatique à Artémis Tauropolos, les initiations étant le propre d'Artémis dans tout le monde grec (sur Artémis Tauropolos et les initiations, voir F. GRAF, *Nordionische Kulte,* p. 414-416).

146. Voir F. GRAF, *Götterbild,* p. 35-37 ; M.B. HOLUNSHEAD, *Against Iphigeneia's Adyton,* p. 428-429 ; 435-438 ; L. KAHIL, 3, p. 95-96 ; J. TRAVLOS, Τρεις ναοί της 'Αρτέμιδος, p. 197-205. P. THEMELIS, en 1975-1976, a mis au jour près du temple d'Artémis un petit sanctuaire qui, par analogie avec le sanctuaire de Brauron, a été identifié avec un ἥρωον de la déesse Iphigénie (par L. KAHIL, 3, p. 95-96 ; *Ead.*, 4, p. 76-77). M.B. HOLUNSHEAD (*Against Iphigeneia's Adyton,* p. 428) a raison de protester contre cette assimilation hâtive.

147. Voir L. KAHIL, 3, p. 88 : « Nombreux fragments de cratérisques avec des figurations très semblables à celles des exemplaires de Brauron ».

148. D.D. HUGHES, *Human Sacrifice,* p. 81 ; F. Graf, *Götterbild,* p. 37-41 ; H. LLOYD-JONES, *Artemis and Iphigeneia,* p. 96-97. Statuettes à Brauron : voir *supra,* p. 37, n. 83. Couros archaïque brauronien : *BCH,* 86, 1962, p. 676, pl. 12. Πομπή et sacrifice à Munychie : *IG,* 22, 1006 ; 1008 ; 1009 ; 1011 ; 1028 ; 1029 ; 1030 ; [Arist.l, *Const. Ath.*, 42, 3. Une garnison d'éphèbes était d'ailleurs casernée à Munychie (Thuc, 8, 92, 5). Serment des éphèbes : voir *infra,* p. . Plyntéries : R. GINOUVÈS, *Balaneutiké,* p. 272. Arrhéphories : P. BRULÉ, *Fille d'Athènes,* p. 13-175.

149. Certains motifs de l'*Iphigénie en Tauride* font peut-être allusion aux pratiques cultuelles du lieu : il ne s'agit que d'hypothèses, et c'est pourquoi je les livre en note : la mise à mort en pleine mer, par Oreste, de génisses dont le sang rougit les flots, a peut-être un rapport avec le caractère tauropole de la déesse et de ses rites araphénidiens (296-300) ; Oreste et Pylade se cachent *au fond du sanctuaire* (= ἄδυτον [?] : 1024 ; 1079). Iphigénie ordonne la purification de l'idole et des deux prisonniers, tous deux souillés, dans la mer (1035-1047), cérémonie qualifiée de secrète aux non initiés (1342-1343) ; la statue sacrée ne peut être touchée que par la prêtresse (1044-1045). L. BELPASSI (*Oreste,* p. 117-121) a trouvé, dans les vers 67 à 122, des allusions à certains thèmes initiatiques et éphébiques, comme les περίπολοι, l'ἀπάτη et la chasse. Dans le contexte que je viens de définir, ces remarques prennent beaucoup d'importance. Une hypothèse intéressante va jusqu'à faire des initiés de ce culte des « *Tauroi* » (F. GRAF, *Nordionische Kulte,* p. 414-416, suivi par K. DOWDEN, *Death and the Maiden,* p. 37 ; 88).

150. J. TRAVLOS, Τρεῖς ναοί τῆς Ἀρτέμιδος, p. 203. Sur les fouilles à Halae, voir *BCH,* 101, 1977, p. 535.

151. *BCH,* 82, 1958, p. 678-679. Ce décret mentionne des jeux lors de Dionysies, en fonction desquelles on peut concevoir que les ruines du bâtiment où il fut retrouvé étaient un temple de Dionysos.

152. Schol. Town *ad Il.*, 6, 136.

153. Mén., *Arbitr,* 451-453 ; 516-517. P.D. STAUROPOULLOS, Τιμητικόν ψήφισμα Ἁλῶν, p. 30-32 : l'inscription montre que la fête était bien célébrée à Halae et non à Brauron comme le voulait A. BREUCH, *Paides,* p. 246.

154. *IT,* 72 ; 224-228 ; 258-259 ; 404-406 ; 774-776. La tragédie aura une grande influence sur les arts figurés : voir A. CAMBITOGLOU, *Iphigeneia in Tauris,* p. 56-66 ; L. CURTIUS, *Orest und Iphigenie,* p. 246-294.

155. *Ap.* Porph., *De l'Abst., 2, 27,* 3 (sur les problèmes syntaxiques posés par la phrase, voir D.D. Hughes, *Human Sacrifice,* p. 116-117). Il est possible que Libanios fasse également allusion aux usages d'Halae (*Disc,* 5, 32) : les sacrifices humains de jadis, qui attestent la sollicitude des hommes à l'égard d'Artémis en remerciement de ses bienfaits, ont été adoucis grâce à la déesse elle-même ; « même chez les gens qui l'honoraient à ce prix-là (c'est-à-dire au prix de sacrifices humains), on l'honore avec du sang humain ».

156. Voir A.M. WOODWARD, *Inscriptions,* p. 293 ; HJ. ROSE, *Cult of Artemis Orthia,* p. 401, n. 11. Orthia s'identifie à la Πότνια θηρῶν (H.J. ROSE, *Cult of Artemis Orthia,* p. 401 -403 : K.T.M. CHRIMES, *Ancient Sparta,* p. 248-259 ; A. BREUCH, *Paides, p.* 130-131).

157. Je me permets de renvoyer, pour un exposé plus complet, à mon article : *Orthia et la flagellation des éphèbes,* p. 11-22.

158. Paus., 3,16, 9-11.

159. Voir surtout Cic, *Tusc, 2,* 14, 34 ; Luc, *Anach.,* 38 ; Paus., 3, 16, 7-11 ; Philostr., *Vie d'Apoll,* 6, 20 ; Plut., *Anc. cout. spart.,* 40 (p. 239D) ; Sext. Emp., *Pyrrh.,* 3, 208. Voir encore Cosmas Hiérosolymitanus *in* Grég. Naz., *Carm.,* 63, 273 (*PG,* 38, col. 510).

160. *IG,* 5, 1, 554 ; 652 ; 653A-B (- A.M. WOODWARD, *Inscriptions,* nM 142-143) ; 654 ; A.M. WOODARD, *Inscriptions, η*°144. Le rituel en lui-même s'appelait ϰαρτερίας ἄγων : *IG,* 5, 1, 590 et 653 A (= A.M. WOODWARD, *Inscriptions,* nos 37 et 142) ; voir aussi Plat., *Lois,* p. 633 B : ϰαρτερήσεις, et Plut., *Anc. cout. spart.* 40 (p. 23 D) : ϰαρτερήσειε.

161. Cic, *Tusc, 2,* 14, 34 et Plut., *Anc. cout. spart.,* 40 (p. 239 D) ; *Lyc,* 18, 1-2. Lucien (*Anach.,* 38) parle de très nombreux morts, mais il s'agit d'une exagération sarcastique. Philostrate (*Vie d'Apoll.,* 6, 20) précise que le but de la cérémonie était justement d'épargner aux éphèbes la mort qui leur était jadis promise.

162. A. BRELICH, *Paides,* p. 135-136 ; 154 ; C. CALAME, *Chœurs,* p. 279 ; 291 ; R.A.S. SEAFORD, *Dionysiac Mysteries,* p. 262 ; 268.

163. Aucune inscription ayant trait à la flagellation pure ne date d'avant 100 ap. J.-C, malgré A. BRELICH (*Paides,* p. 133-134 ; 174-175 ; 192) et C. CALAME (*Chœurs,* p. 296), qui laissent entendre que quelques inscriptions agonistiques remontent au IVe siècle av. J.-C. (sans les préciser). Seule une inscription date du IVe siècle, sur une dizaine remontant avant 50 av. J.-C, qui concernent bien des αγώνες, oui, mais de chant, de chasse ou de vol. La première mention du ϰαρτερίας ἀγών (A.M. WOODWARD, *Inscriptions,* n° 37) date de *ca* 100 ap. J.-C., la seconde (A.M. WOODWARD, *Inscriptions,* n° 142) de *ca* 200 ap. J.-C. Le titre de βωμονείϰης se rencontre tout au long du IIIe siècle ap. J.-C. Enfin, le terme εὐβαλϰής, précurseur peut-être du ϰαρτερίας ἄγων remonte à l'époque de Cicéron (A.M. WOODWARD, *Inscriptions,* n°s 16 ; 18 ; 83). Sur tout ceci, voir A.M. WOODWARD, *Inscriptions,* p. 285-377.

164. Voir H. JEANMAIRE, *Couroi,* p. 516 ; H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation,* 1, p. 53-54 et n. 31 : P. ROUSSEL, *Sparte,* p. 153. Voir encore Lib., *Disc,* 1, 23 ; Nicol., 90 F 103 (Z 11) ; schol. *ad Hot., Sat.,* 1, 7, 10 ; Tert., *Mart.,* 4, 8.

165. Xén., *Const. Lac, 2,* 9. Du reste, si l'on trouvait une inscription relatant un vainqueur à l'âge classique, elle pourrait désigner non le plus flagellé, mais par exemple le meilleur voleur de fromages.

166. *Arist.,* 17, 10 : le roi Pausanias et ses assistants, qui sacrifiaient juste avant la bataille de Platées s'étaient défendus, contre une troupe de Lydiens qui dispersait les objets sur l'autel, au moyen de fouets et de bâtons. Plutarque (*Lyc,* 18, 2) rapporte l'épisode du culte d'Orthia dans un paragraphe consacré aux rapines des jeunes Spartiates. Sans doute y a-t-il une liaison entre ce

fait et la connaissance que l'auteur avait du vol des fromages signalé par Xénophon (R. FLACELIÈRE, *Sur quelques passages,* p. 398-400).

167. À moins de supposer deux rituels avec fustigation dans le culte d'Orthia, ce qu'aucune source ne permet de croire. De plus, si Sparte avait connu une telle flagellation d'endurance à l'âge classique, on s'expliquerait mal le silence des Athéniens, toujours prêts à ridiculiser leurs ennemis héréditaires, auxquels Lucien (*Anach.,* 38) conseille dans le cas présent quelques graines d'ellébore.

168. Un autre αἴτιον, proposé par Philostrate (*Vie d'Apoll.,* 6, 20) faisait également référence à des sacrifices humains : Philostrate s'entend avec Pausanias pour dire que la statue d'Orthia n'était autre que celle d'Artémis Taurique ramenée de Scythie par Oreste, mais il précise que Lycurgue, en instaurant la flagellation, avait adouci l'usage du sacrifice humain dont la divinité était honorée en Tauride même (sur la Tauride emblématique de la Barbarie, et donc du sacrifice humain : F. GRAF, *Götterbild,* p. 33-41, après W. BURKERT, *Greek Religion,* p. 152. *Infra,* p. 237-243) : αἴτιον qui est d'ailleurs, comme celui de Pausanias, adapté à la seule épreuve d'endurance, et non à la cérémonie décrite par Xénophon. Ni A. BRELICH (*Paides,* p. 135-136 ; *Symbol,* p. 201), ni C. CALAME (*Chœurs,* p. 296-297), ne se sont préoccupés des αἴτιον de Plutarque et de Philostrate, tout en mettant en exergue celui du Périégète.

169. Hésych., *s.v.* Φούαξιρ. Sur le renouvellement, voir F. GRAF, *Nordionische Kulte,* p. 86-90.

170. Nous ignorons tout de l'essence de cette πομπὴ Λυδῶν. Les chœurs sont parfois formés aussi de Λυδών κόραι (Aristoph., *Nuées,* 599-600) : voir C. CALAME, *Chœurs,* p. 182-183 ; voir aussi Autocrates, fr. 1 (KASSEL-AUSTIN) : Ion de Chios, fr. 22 (SNELL).

171. Voir W. BURKERT, *Demaratos,* p. 173 ; C. CALAME, *Chœurs,* p. 280, n. 211 ; F. GRAF, *Götterbild,* p. 41 ; H. JEANMAIRE (*Couroi,* p. 518-519) y était quelque peu réticent ; le sanctuaire d'Orthia était étroitement lié aux rites de passage et on y a retrouvé une importante collection de masques rituels (à comparer aux masques des vases brauroniens ?), typiques de ce genre de cérémonies (G. DICKINS, *Masks,* p. 163-186 ; voir J.B. CARTER, *Masks of Ortheia,* p. 355-360 ; *EAD., Masks and Poetry,* p. 89-98) ; les festivités comportaient d'importants choeurs de jeunes filles (C. CÁLAME, *Chœurs,* p. 281 -289). Voir aussi P. GHIRON-BISTAGNE (éd.), *Masque,* p. 3-4 : H. JEANMAIRE, *Couroi,* p. 513-523 et J.-P. VERNANT, *Divinité des marges,* p. 13-27.

172. L'initiation Spartiate est longue et mal connue, de sorte que la mort symbolique pourrait être cherchée en d'autres manifestations. Ainsi, au Platanistas, un groupe d'éphèbes est rejeté à l'eau, et l'immersion, elle aussi, peut être considérée comme un simulacre de trépas : la prudence reste de rigueur. L'hypothèse qui fait d'Orthia la déesse phénicienne Asherah Tanit semble fort osée (JB. CARTER, *Masks of Ortheia,* p. 355-383). Des influences phéniciennes doivent être prises en compte, mais pas une importation pure et simple (J. BOARDMAN, *Overseas,* p. 77, parle avec raison de « *copying* » en ce qui concerne les masques).

173. La ressemblance des cultes d'Orthia et de la Tauropole est grande : fondation par Oreste, statue taurique de la déesse, substitution aux sacrifices tauriques d'un rituel de rachat, importance du sang giclant sur l'autel... L'influence du second (immortalisé par Euripide) sur le premier ne serait pas impossible.

174. J.G. FRAZER (*Pausanias's Description,* 3, p. 342) établissait déjà un parallèle avec les rites initiatiques africains.

175. Paus., 3, 16, 9 (voir W. BURKERT, *Demaratos,* p. 166-177 et A. SEEBERG, *Astrabica,* p. 48-74).

176. Nous rencontrerons bien d'autres liaisons entre adolescence et folie ; voir par ex. *Etyrn. Magn., s.v.* Δαίτις.

177. Paus., 7, 19, 2-9.

178. Paus., 7, 20, 1-2.

179. Paus., 7, 19, 1. Une monnaie de l'époque d'Hadrien (F. IMHOOF-BLUMER, P. GARDNER, *Numismatic Commentary,* p. 79, QI) figure un homme courant vers un autel, une urne à la main. S'il s'agit

d'Eurypyle, son histoire avait encore cours au second siècle ap. J.-C. Au temps de Pausanias (7, 22, 11), le temple de Triclaria n'abritait plus de statue, signe probable de l'abandon du culte.

180. Leurs légendes sont à ce point imbriquées, l'une n'ayant aucun dénouement sans l'autre, que l'association cultuelle doit être supposée de très longue date ; à mon avis, elle est originelle.

181. F. IMHOOF-BLUMER, P. GARDNER, *Numismatic Commentary,* p. 79, q III.

182. Sur le roman de la période hellénistique et romaine, voir G. ANDERSON, *Ancient Fiction ;* E.X. BOWIE, *Greek Novel,* p. 683-699.

183. Les coupables dénoncés et leur mort exigée ; l'innocence des adolescents ayant à subir le mauvais sort soulignée ; les diverses considérations morales ajoutées çà et là sur l'amour et ses conséquences tragiques...

184. M. MASSENZIO, *Festa di Artemis,* p. 101-132. Voir aussi F. GRAF, *Nordionische Kulte,* p. 84-87.

185. ὁπόσοι : s'agit-t-il d'un souvenir de classes d'âge, ou plutôt d'un indice à nouveau de main-mise de l'aristocratie sur le rite ?

186. Des couronnes de lierre sont signalées aussi à Phlionte, où on célèbre la fête annuelle du « coupe-lierre », en rapport avec la déesse Hébé (Paus., 2, 13, 4-5). De plus, les monnaies de la cité représentent des couronnes de lierre entourant un Φ et le visage de la déesse de la jeunesse (*BMC, Peloponnesia,* p. 34, pl. 7, nos 2-5 : F. IMHOOF-BLUMER, P. GARDNER, *Numismatic Commentary,* p. 31, Hl) ; voir G. ROUX, *Pausanias en Corinthie,* p. 167 : Hébé était à Phlionte honorée par les prisonniers, les esclaves, les affranchis, et son sanctuaire était lieu d'asile, caractéristiques d'un culte avec éléments de « renversement ».

187. La signification du bain rituel est fort discutée (C. CALAME, *Chœurs,* p. 245 : K. DOWDEN, *Death and the Maiden,* p. 171 ; R. Ginouvès, *Balaneutiké,* p. 383-384 ; M. MASSENZIO, *Festa di Artemis,* p. 120 ; 130-131 ; M.P. NILSSON, *Griechische Feste,* p. 297). Sur l'immersion en tant que mort rituelle, voir M. DELCOURT, *Hephaistos,* p. 117-120 ; M. ELIADE, *Initiation, passim.*

188. L'idole dont le regard rend fou, enfermée dans un coffre, lui-même renfermé l'année durant dans un temple, rappelle sans équivoque la statue d'Artémis Tauropolos à Halae, qui devait être cachée dans l'"ἄδυτον du temple, et n'être sortie sans doute que lors du rituel sanglant. Même chose pour le ξόανον d'Orthia ; voir aussi Plut., *Aratos,* 32. Sur ce type d'idole, voir F. GRAF, *Nordionische Kulte,* p. 81-96. Sur l'importance du caractère antithétique du mythe, on verra la bonne étude de M. MASSENZIO, *Festa di Artemis,* p. 111-119.

189. Un rite semblable devait se dérouler à Sicyone (Paus., 2, 7, 5-9). À la suite d'un fléau, la cité s'était résolue à envoyer παῖδας ἑπτὰ καὶ ἴσας παρθένους ἱκετεύοντας jusqu'au fleuve Sithas (à ± 15 km), pour y conduire les statues d'Artémis et d'Apollon, puis ramener celles-ci au sanctuaire de Peithô. Le parallélisme est flagrant, et il le serait encore plus si l'on pouvait être sûr que la fête de Dionysos Baccheios (et donc orgiaque ?), annuelle et lors de laquelle on sortait de nuit sa statue pour la seule fois de l'année, était reliée au festival d'Artémis et d'Apollon (Paus., 2, 7, 5-6).

190. Sur la couronne, gage du passage à un niveau supérieur, voir J. RUDHARDT, *Notions fondamentales,* p. 258-259 ; R. TRIOMPHE, *Prométhée et Dionysos,* p. 213-223. Dionysos est lui-même couronné de lierre : *Anth. palat.,* 6, 524, 11 et 17... Sur la couronne dans l'antiquité, voir M. BLECH, *Studien zur Kranz,* spéc. p. 316-421.

191. Sur les relations entretenues par Artémis avec la μανία orgiaque, voir *infra,* p. 194-196.

192. Artémis est certainement une divinité proche de la fertilité agraire (voir son attachement aux λειμώνες), mais l'offrande de blé ne suffit certes pas pour accorder à la fête un caractère exclusivement agraire (L.R. FARNELL, *Cults, 2,* p. 455 ; J.G. FRAZER, *Pausanias's Description,* 4, p. 116 ; J. HERBILLON, *Cultes de Patras,* p. 49 ; M.P. NILSSON, *Griechische Feste,* p. 296).

193. Cette reconstruction « initiatique » du complexe mythico-cultuel me semble celle qui, actuellement, permet de mettre en perspective un maximum d'éléments. Elle n'est cependant pas sans poser problème, en grande partie parce que les trois temps traditionnels des rites de passage sont ramassés en une seule nuit, alors que, la plupart du temps, la ségrégation s'étale au

moins sur quelques jours, voire quelques mois. Il se pourrait donc que l'introduction marque la sortie de l'enfance, mais pas encore l'entrée dans l'âge adulte : on sait que les adolescentes honorent déjà Dionysos, tout en étant encore vierges (par ex. Eur., *Phén.,* 1754-1757 ; voir *infra,* p. 186-188). L'authenticité de ces sacrifices humains, longtemps soutenue (voir l'analyse historiographique de M. MASSENZIO, *Festa di Artemis,* p. 107-111) avait été mise en doute par M.P. NILSSON (*Griechische Feste,* p. 296) et S. REINACH (*Mythe de sacrifice,* p. 137-152).

194. Paus., 7, 19, 2.

195. Voir aussi K. DOWDEN, *Death and the Maiden,* p. 1-7.

196. Alcm., *PMG,* n° 172 et Anacréon, *PMG,* n° 471 (PAGE) ; Esch., *Choéph.,* 794 ; *From.,* 1009-1010 ; Eur., *Andr.,* 621 ; *Héc,* 142 ; *Hipp.,* 546 ; *Phén.,* 947 ; Horn., *Od.,* 6, 109 ; 228 ; *H. hom. Aphr,* 82. Trois inscriptions du Péloponnèse (*IG,* 5, 1, 594 ; 1144 ; *CIL,* 3, 498) désignent des jeunes filles sous le titre de πώλος, consacrées à Demeter et à Corè, dont on verra le rôle dans les rites de passage. À Thasos, on honore une Artémis pouliche, et on lui voue des mystères (*LG,* 12, Supplément, 382-383) : un nouveau culte avec rites de passage ? (J. POUILLOUX, *Recherches,* 1, p. 329).

197. Assimilation présente dès l'époque classique avec Soph., *Aj.,* 548-549 ; voir aussi [Luc], *Amours,* 45 ; Plut., *Educ. enf.,* 4 (p. 2 F) ; 18 (p. 13 F). Je risquerai un parallèle avec le *Cantique des Cantiques,* 1, 9 (V[e] – IV[e] siècles av. J.-C, rédigé en Palestine) : « À ma cavale, attelée au char de Pharaon, je te compare, ma bien-aimée ».

198. P. GHIRON-BISTAGNE, *Le cheval et la jeune fille,* p. 114-116, suivant G. DUMÉZIL, *Problème des centaures,* p. 175. Les chevaux, ou certains d'entre eux, sont également considérés en Grèce comme anthropophages, tels les cavales de Diomède... (voir G. DEVEREUX, *Chevaux anthropophages,* p. 203-205 ; DC. KURTZ, *Man-Eating Horses,* p. 171-172). En ce sens, ils sont une inversion de la situation traditionnelle, où les hommes mangent les animaux, et cette inversion ne s'adapte que trop à la période de « passage ».

199. Voir C. CALAME, *Chœurs,* p. 411-420, suivi par P. GHIRON-BISTAGNE, *Le cheval et la jeune fille,* p. 114-118 ; H. KING, *Bound to Bleed,* p. 109-127 ; N. LORAUX, *Façons tragiques,* p. 65-68 ; R.A.S. SEAFORD, *Tragic Wedding,* p. 106-130 ; C. SOURVINOU-INWOOD, *Series of Erotic Pursuits,* p. 136-147.

200. Sur les rapports entre le joug et le mariage, voir par exemple, Apoll. Rhod., *Arg.,* 4, 96 (Hèra Zugiè) ; 1191 (νεόζυγες) ; Esch., *Choéph.,* 599 ; *Perses,* 542 ; Eur., *Ale,* 314 ; 342 ; 921 : *Hipp.,* 1423-1427 (κόραι ἄζυγες γάμων) ; *Méd.,* 673 ; 804-805 (τῆς νεοζύγου νύμφης) ; Himér., *Disc,* 9, 266 ; [Théocr.], *Oaristys,* 7 (Καλόν σοι δαμάλας φιλέειν, οὐκ ἄζυγα κώραν) ; Tzetz. *ad* Lyc, *Al.,* 1135 ... Joug, âge du mariage et mort se côtoient dans l'histoire connue de Cléobis et Biton (Cic, *Tuse,* 1, 47, 113 ; Hdt, 1, 31 : Plut., *Consol. Apoll.,* 14, p. 108 E—F). La thèse de S. Reinach (*Mythe de sacrifice,* p. 137-152), selon laquelle le sacrifice de Mélanippe et de Comaetho était l'aboutissement dégénéré de sacrifices de chevaux à une Artémis chevaline est intéressante du point de vue historiographique : du sacrifice animal, on passe au sacrifice humain ; il s'agit d'une prise de position qui allait à l'encontre des théories évolutionnistes de son époque.

201. Voir P. VIDAL-NAQUET, *Chasseur noir,* p. 151-175.

202. Thésée, Corinthe, voir *infra,* p. 62-74. Sparte : Plut., *Lyc,* 15, 5 ; Trézène : Eur., *Hipp.,* 1423-1427. Délos : Hdt, 4, 34 ; Paus., 1, 43, 4. Athènes, aux Apatouries : *Syll ?* , 921, 1. 27-28 ; Xén., *Hell,* 1, 7, 8 ; voir aussi Poll., *Onom.,* 3, 38 ; Hésych., *s.v.* Γάμων ἔθη ; Κουρεῶτις ; *Anth. palat.,* 6, 276-279. Mégare : Paus., 2, 33, 4. Haliarte (?) : Plut., *Hist, am.,* 1, p. 772B. Praisos : Agath., 472F1. Voir, pour les cheveux longs : Eur., *IT,* 820 ; Hom., Il., 20, 39 ; *H. hom. Apoll.,* 134 ; Pind., *Pyth.,* 3, 14... Intéressantes remarques chez S. Eitrem, *Opferritus,* p. 350-372, en particulier p. 366, et chez E.B. HARRISON, *Greek Sculptured Coiffures,* p. 247-254.

203. Sur l'ambivalence du roux, voir M. DELCOURT, *Pyrrhos.*

204. Version arcadienne : Hés., fr. 74 (voir aussi 72-73 ; 75-76, M-W) ; Hyg., *Fab.,* 185 ; Ov., *Mét.,* 10, 560-707 ; schol. *ad* Horn., Il., 23, 683 ; Serv. *in* Virg., *Én.,* 3, 113 ; Théocr., *Id.,* 3, 40-42, et schol. *adloc ;* Vat. Myth., 1, 39 ; 2, 47. Version béotienne : Apollod., 3, 9, 2 ; Ov., *Art d'aimer, 2,* 185-188 ;

Prop., *Él.,* 1, 1, 9 ; Théocr., *Id., 4,* 40 ; schol. *ad* Théocr., *Id., 2,* 120 ; voir aussi Paus., 3, 9, 2 ; 12, 9. L'union amoureuse a lieu dans le temple de Zeus chez Apollodore et chez Hygin : dans le temple de la Mère des dieux chez Servais et chez le premier mythographe du Vatican. Une version du mythe de Thésée présente également le héros s'unissant à Ariane dans le temple d'Artémis à Naxos (Eust. *in* Hom., *Od.,* 11, 324, p. 1688 ; voir C. CALAME, *Thésée,* p. 106-107). Selon Aristophane (*Lys.,* 781-796), Mélanion est un éphèbe revêche au mariage, et irréductiblement retiré dans les solitudes, tandis que Théognis de Mégare (1289-1294) signale la même particularité pour Atalante : devenue femme accomplie (τελεία), elle désira rester vierge (παρθένος). Sur Atalante et Mélanion, voir M. DÉTIENNE, *Dionysos mis à mort, p.* 78-117. Le thème de la poursuite d'une vierge par un éphèbe rappelle à la fois l'exploit cynégétique des cryptes et le mariage en tant que domptage de l'élément sauvage des jeunes filles. Celui-ci leur confère et une part animale à chasser et une autre à soumettre au joug : voir C. SOURVINOU-INWOOD, *Series of Erotic Pursuits, p.* 138-153. Le fait qu'Atalante soit allaitée par une ourse et vive avec Artémis me semble signifier que la jeune fille *est* une ourse. Thème analogue dans l'histoire de Polyphonté, la très meurtrière (Ant. Lib., *Mét.,* 21) : jeune fille, elle vit avec Artémis, dédaignant le mariage ; Aphrodite lui inspire une passion bestiale pour un ours véritable.

205. Le motif du refus des parents apparaît également dans l'histoire de Ctésilla, aimée d'Hermocharès : Ant. Lib., *Mét.,* 1. Affaire identique pour Idas qui, avec l'aide de Poséidon, enlève Marpessa au terme d'une course de chars (Schol. *ad* Hom., Il., 9, 557 ; schol. *ad* Pind., *Isthm., 4,* 92A). Affaire identique aussi pour Pélops et *Hippodamie :* la belle ne sera accordée qu'au vainqueur de son père, CEnomaos, à la course de chars. Pélops l'emporte par ruse et pourra épouser la vierge, au nom désormais familier, pour avoir vaincu le dompteur par excellence, Cenomaos, qui meurt dans la joute et laisse le trône à son beau-fils, habilité par son exploit à prendre les rênes du mariage et du royaume. Le terme de la course était un autel de Poséidon *Damios ;* voir J. ZWICKER, Art. *Hippodameia,* col. 1725-1728. Sur la légende de Pélops, laquelle devait être considérablement assombrie au détriment du héros, voir L. LACROIX, *Chevaux, p.* 82-83 ; *Id., Légende de Pélops,* p. 327-341 : A. MOREAU, *Épouser la princesse, p.* 227-237.

206. La plus citée reste le meurtre d'Androgée, fils de Minos : Diod., 4, 61, 1-3 ; Eus., *Prép. évang.,* 5, 18, 2-5 ; Eust. *in* Hom., *Od.,* 11, 320 (p. 1688) ; Hyg., *Fab.,* 41 ; Oinom. *ap.* Eus., *Prép. évang.,* 5, 19, 1-4 ; Paus., 1, 27, 10 ; Plut., *Thés.,* 15, 1-2 ; Serv. in Virg., *Én.,* 6, 14 ; 20 ; Vat. Myth., 2, 122 ; Virg., *Én.,* 6, 20. Voir encore Apollod., 3, 15, 8. Voir C. CALAME, *Thésée, p.* 78-81.

207. Diod., 4, 61, 3 ; Ov., *Met.,* 8, 171 : tous les neuf ans, précision renvoyant au cycle novénaire et à l'intervalle des sept années. Apollodore, Eusèbe, Eustathe, Hygin, Vaticani Mythographi, Virgile (cités n. 206), et Servius (*in* Virg., *Én.,* 3, 74 ; 6, 14 ; 20) parlent d'un tribut annuel, mais l'intervalle de sept ans semble incontestablement plus ancien.

208. voir surtout les représentations sur la céramique : Thésée y saisit souvent le monstre à l'encolure, ou par les cornes, tandis qu'il lui enfonce un glaive dans la gorge, la poitrine ou le foie. Ce n'est qu'au IVe siècle que le héros se battra à mains nues, en champion de la justice, de l'équité et de la démocratie (voir F. BROMMER, *Theseus-Deutungen II,* p. 69-88). Au début du Ve siècle avait cours également une autre version (Phéréc, 3 F148), qui faisait également appel à l'ἀπάτη du héros, puisque celui-ci tuait le monstre durant son sommeil. Sur la mise à mort, voir E.R. YOUNG, *Slaying of the Minotaur,* p. 5069 A.

209. Call., *Hymn.,* 4, 304-315 ; Paus., 9, 40, 3-4 ; Plut., *Thés.,* 21. Le labyrinthe crétois n'a, quant à lui, pas fini d'exciter les imaginations ; le motif labyrinthique est connu à l'époque minoenne (Kn Fp(l) 1.3 ; 10, 723), de même qu'une « maîtresse du labyrinthe » (KnGg702 – M. VENTRIS et J. CHADWICK, *Documents,* n° 205) ; on verra encore J.H. HELLER, *Labyrinth from Pylos,* p. 57-62. Ce qui est certain en revanche, c'est qu'à l'étymologie supposée par A. EVANS (*Palace of Minos, 2,* p. 763), « palais de la double hache (λάβρυς) », les linguistes préfèrent actuellement opter en faveur de la racine **laua* (grec λαϝασ > **laur-, *labr-*). La parenté du labyrinthe et des complexes palatiaux

avait déjà été réfutée par M.P. NILSSON (*Mycenaean Origin,* p. 176-178). à noter cependant que ces complexes auraient pu jouer un rôle lors des cérémonies de passage : voir G. SÄFFLUND, *Agoge of the Minoan Youth,* p. 227-233- Sur la signification symbolique du labyrinthe, voir P. BORGEAUD, *Open Entrance,* p. 1-27 ; C. CALAME, *Thésée,* p. 239-242 ; F. FRONTISI-DUCROUX, *Dédale,* p. 141-150 ; K. KERÉNYI, *Labyrinth-Studien ;* Z. KRZAK, *Labyrinth,* p. 135-148 ; P. SANTARCANGELI, *Livre des labyrinthes ;* F. ROBERT, *Thymélè, p.* 305-325. On trouvera l'ensemble des sources chez H. STEUDING, Art. *Theseus,* col. 678-760.

210. H. JEANMAIRE, *Couroi, p.* 228-236, suivi pour l'essentiel par P. BORGEAUD, *Open Entrance,* p. 5 ; C. Calame, *Chœurs,* p. 228-231. A. BRELICH (*Paides,* p. 470-472) est très sommaire. Voir aussi les remarques posées par P. VIDAL-NAQUET, *Chasseur noir, p.* 164-168.

211. Les plus connus sont les combats avec Procruste et Sciron, le domptage du taureau de Minos (le domptage du taureau renvoie au thème de l'exploit cynégétique, voire au sacrifice du bœuf mené par les éphèbes en de nombreuses fêtes) et le plongeon dans la mer lors du voyage en Crète (*infra* p. 128-130). Voir C. ROBERT, *Griechische Heldensage*[4], 2 (1-2), p. 676-756 et, en dernier lieu, C. CALAME, *Thésée,* p. 71-73 ; 186-223.

212. Voir en général H. JEANMAIRE, *Couroi,* p. 147-223 ; 227-245. Sur les monstres, voir *infra,* § 5, p. 108-118.

213. *Thésée.* L'ouvrage est riche et témoigne d'une profonde connaissance de l'Antiquité. On lui reprochera une trop grande théorisation, ainsi que l'absence d'index qui le rend difficile à utiliser.

214. *Thésée,* p. 187-192.

215. *Thésée,* p. 188. Thésée imberbe : quelques vases à figures noires du milieu du VIe siècle : *CVA,* Louvre, 11, pl. 132, 1-4, cité ci-après {1} ; pl. 133, 2 {2} ; La Haye (Scheuerleer), 2, pl. 5, 8-9 {3} ; Oxford, 2, pl. 5, 1-3 {4} : Fogg-Gallatin, pl. 35, la {5} : Tarquinia, 2, pl. 29, 1 {6} : Compiègne, pl. 3, 7 {7} ; Altenburg, 1, pl. 21, 2 {8} ; A. RUMPF, *Sakonides,* pl. 25 a {9} ; J. BOARDMAN, *Athenian Black Figure Vases,* pl. 116, 2 {10} ; *BMM,* Juin 1969, p. 430, n° 4 {11} ... Sur l'appartenance de Thésée à la classe des éphèbes, voir aussi C. SOURVINOU-INWOOD, *Series of Erotic Pursuits,* p. 131-153.

216. La nébride est le signe, parfois, du sortir de l'adolescence : voir Xén. Éph., *Éph.,* 1, 2, 2-7 ; elle est un attribut de Dionysos, d'Artémis, des ménades et des jeunes gens : voir *infra,* p. 194-196. Selon C. CALAME (*Thésée,* p. 198-199) le fil d'Ariane exprime avant tout un piège d'amour dédalique, dans lequel tombe Thésée.

217. Voir n. 215, n^{os}{1-2, 4-11}.

218. Voir n. 215, n^{os} {2, 4 (?), 6, 10}. Sur ce point, comme sur bien d'autres d'ailleurs, Thésée est proche des Dioscures. Pour la couronne, voir *supra,* p. 58. Les éphèbes sont couronnés à l'issue de leur service : *IG,* 22, 1156 ; 1159 ; 1189.

219. Plut., *Thés.,* 18.

220. Le texte elliptique de Plutarque (*Thés.,* 18) oblige à bien des supputations : voir C. Calame, *Thésée,* p. 92-94 ; 143-144 ; 311-312 ; 315-316. Pour H.W. PARKE (*Festivals,* p. 137) non plus, cette supplication « *had nothing what ever to do with Theseus* ».

221. Plut., *Thés.,* 22, 5-6. Toutes les sources sont citées et commentées par C. CALAME, *Thésée,* p. 123-130 ; 143-153. Voir aussi I.C. RUTHERFORD et J.A.D. IRVINE, *Race,* p. 43-51. L'ἀγών des Oschophories a son parallèle Spartiate aux Staphylodromies, où chacune des tribus était représentée par cinq éphèbes ἄγαμοι, les σταφυλοδρόμοι (Hésych., *s.v.* Καρνεᾶται ; dans leur nom même apparaît la liaison avec le raisin, comme à Athènes dans les Oschophories : voir C. CÁLAME, *Chœurs,* p. 351-352 ; B. SERGENT, *Homosexualité initiatique,* p. 134-136).

222. *Thés.,* 22-23.

223. Procl., *Chrest.,* 87-92 (SEVERYNS) ; Ath., *Deipn.,* 14 (p. 631 B-C).

224. Voir déjà P. ROUSSEL, *Chlamydes des éphèbes athéniens,* p. 163-165 et C. PELEKIDIS, *Éphébie attique,* p. 15-16. Sur la couleur noire des éphèbes et des adolescents, voir *infra,* p. 70 et *supra,* p. 61 et n. 201.

225. Aristod. *ap.* Ath., *Deipn.,* 11 (p. 495 F) ; *Etym. Magn., s.v.* Σϰιρροφοριῶν. Le travestissement semble caractéristique d'Athéna Sciras et de son culte : voir P. VIDAL-NAQUET, *Chasseur noir,* p. 166.

226. P. VIDAL-NAQUET, *Chasseur noir,* p. 164-167 : en Crète, le δρομεύς est un homme accompli ; l'ἀπόδρομος est l'éphèbe, encore écarté des courses d'adultes (Eust. *in* Hom., *Il,* 8, 518, p. 727 ; *in Od.,* 8, 247, p. 1592 ; 15, 472, p. 1788), et acquérir le statut d'adulte se dit ἐγδραμεῖν *UC,* 1, XVI [Latô], 5, 1. 21).

227. *Ap.* Harpocr. et Hésych., *s.v.* Δειπνοφόρος.

228. *Thés.,* 23, 3 (σϰιατροφίαις). L'inscription des Salaminiens (F. SOKOLOWSKI, *LSCG,* Suppl., n° 19), datée de 363 av. J.-C, prévoit à la ligne 49 les dispositions relatives aux deipnophores, tirées au sort, et dont les noms seront gravés sur une stèle déposée au temple d'Athéna Sciras. Voir C. CALAME, *Thésée,* p. 144-148 ; P. FAURE, *Vie quotidienne en Crète,* p. 170-171 ; 274-275 ; W.S. FERGUSON, *Salaminioi, ad* 1. 47-52 ; P. VIDAL-NAQUET, *Chasseur noir,* p. 167.

229. C. CALAME (*Thésée,* p. 174-177) est le premier, à ma connaissance, à si bien souligner les écarts entre la version mythique et les rites.

230. *Thésée,* p. 291-375.

231. Relation d'ailleurs signalée par C. CALAME lui-même (*Thésée,* p. 323).

232. Voir surtout J. LABARBE, Κούρειον, p. 358-394.

233. C. CALAME (*Thésée,* p. 335-348) tente de montrer que le temple d'Athéna Sciras n'est pas situé dans une ἐσχατιά, un lieu sauvage. Toutefois, au terme d'un itinéraire assez sinueux, il conclut que la déesse intervient dans le passage du non-cultivé au cultivé et qu'elle patronne une cérémonie d'inversion liée à la transformation alimentaire. Une ἐσχατιά se caractérise parfois par sa situation non en pleine nature sauvage, mais sur la frontière du territoire cultivé. Au reste, une cérémonie d'inversion, à laquelle prennent part des adolescents travestis, pourrait très bien être considérée, partiellement, comme le préalable à l'introduction des jeunes dans la société adulte, ou même, plus exactement, dans la communauté des citoyens.

234. À Délos, les *Delia,* puis les *Aphrodisia,* célébrées en souvenir de Thésée par des chœurs d'adolescents, en l'honneur respectivement d'Apollon et d'Aphrodite, traduiraient ces mêmes réalités du sortir de la période de marge et de l'intégration des nouveaux adultes au corps civique. Voir C. CALAME, *Chœurs,* p. 199-204 et 225-232 ; *Id., Thésée,* p. 158-162 ; 251-254 ; R.F. WILLETTS, *Cretan Cults,* p. 196-197.

235. Alcm., *PMG,* n° 21 (PAGE) ; Hés., fr. 146 ; 298 (M-W) ; Hom., Il., 1, 265 ; 18, 590-605 ; *Od.,* 11, 321-325 (parfois prétendus interpolés) ; Stas. *ap.* Proel., *ehrest.,* 114-117 (SEVERYNS) ; Sappho, fr. 206 (voigt) ; Simon., *PMG,* n° 550 (Page) ; Stés., *PMG,* nos 191 ; 193 (Page). Il semblerait qu'à l'époque archaïque la légende ait été panhellénique (C. CALAME, *Thésée,* p. 398-403).

236. Plutarque (*Thés.*) en cite plusieurs : Aristote (16, 2) : Cleidémos (20, 8 = 323 F 17) : Démon (19, 3 : 23, 2 = 327 F 5-6) ; Hellanicos (17, 2 = 4 F164) ; Phérécyde (19, 2 = 3F 150) ; Philochore (15, 2 ; 16, 1 ; 19, 4 = 328 F17). Sur l'évolution du personnage de Thésée au gré de l'histoire athénienne, voir C. Calame, *Thésée,* p. 398-450.

237. Les témoignages littéraires et épigraphiques sur les grandes et petites *Théseia* sont repris et commentés par C. PELEKIDIS, *Éphébie attique,* p. 229-235. Voir aussi C. CALAME, *Thésée,* p. 129-130 ; 153-156 ; 161.

238. Plat., *Phéd.,* 58A-C ; voir H. JEANMAIRE, *Couroi,* p. 338-339.

239. J. et L. ROBERT, *Bulletin,* 62, 1949, p. 106.

240. Plut., *Thés.,* 15-23. Voir aussi G.R. BUGH, *Theseia,* p. 20-37.

241. *IG,* 2^2 , 3606 ; voir aussi *Syll.*^{3}, 870 et les commentaires de P. ROUSSEL, *Chlamydes des éphèbes athéniens,* p. 163-165.

242. K. SCHEFOLD (*Frühgriechische Sagenbilder,* p. 37 et pl. 25A) a cru pouvoir en distinguer le thème sur une amphore à relief, datée de *ca* 670-660 av. J.-C. (Musée antique de Bâle), mais la scène pourrait aussi mettre aux prises des hommes avec un centaure. Sur l'évolution générale de la légende de Thésée dans la peinture, voir F. BROMMER, *Theseus ;* C. CALAME, *Thésée,* p. 410-412 ; W.A. DASZEWSKI, *Nea Paphos II. La mosaïque de Thésée ;* C. DUGAS, *Légende de Thésée,* p. 1-23 ; K. MORGENTHALER, *Theseus und Minotauros,* p. 15-18.

243. Louvre, MNC 675, ill. dans F. FRONTISI-DUCROUX, *Dédale,* p. i.

244. Voir *supra* p. 64, n. 215, {10}.

245. Euripide (*Méd.,* 1054) y fait une petite allusion (θύμασιν), mais c'est κτείνω qui apparaît chaque fois quand il évoque la mort des enfants (1063 ; 1237 ; 1241 ; 1249 ; 1254 ; 1281 ; 1312 ; 1346 ; 1367 ; 1398 ; 1407 ; 1411), ou φονεύω (1239 ; 1269 ; 1275 ; 1313). Voir aussi ἔργον τλᾶσα δυσσεβέστατον (1328) et παιδολέτορ (1393).

246. Sept éphèbes et sept vierges : Parméniscos *ap.* schol. *ad* Eur., *Méd.,* 264 ; 273 ; Zénobe Athous, 2, 30 (E. MILLER, *Mélanges,* p. 361) ; habits noirs et cheveux rasés : Paus., 2, 3, 7. L'épithète Acraia est précisée chez Photios (*Lex., s.v.* Αιγός τρόπον, Theodoridis), dans la *Souda* (*s.v.* A'ίξ αίγός [2, p. 173, Adler]) et indirectement chez Apollodore (1, 9, 28).

247. ἐναγὶζεσθαί : Phot., *Lex., s.v.* Aἰγὸς τρόπον (THEODORIDIS) ; aussi Él., *Hist, var.,* 5, 21.

248. *Phot., Lex., s.v.* Αιγὸς τρόπον. Cette histoire avait donné naissance à un proverbe désignant les masochistes : *App.prov., 4,* 16 ; Hésych., *s.v.* Aΐξ αίγα η την μάχαιραν ; Marceil. *ap.* Eus., *C. Marcell.,* 1, 3 (= fr. 125, KLOSTERMAN) ; *Souda, s.v.* A'ίξ αίγός (2, p. 173, ADLER) ; Zén., 1, 27 ; Zén. Athous, 2, 30 (p. 361, 12-14, MILLER). Parméniscos *{ap.* schol. *ad* Eur., *Méd.,* 273) et Pausanias (2, 3, 7), exposant les mêmes réalités, parlent de sacrifices expiatoires.

249. Voir K. MEULI, *Griechische Opferbräuche,* p. 266-267, et à sa suite W. BURKERT, *Greek Tragedy,* p. 118 et E. WILL, *Korinthiaka,* p. 84, n. 5.

250. *App.prov., 4,* 16.

251. Voir déjà W. BURKERT, *Greek Tragedy,* p. 118-119. Le nombre orchestrique de deux fois sept jeunes gens, caractéristique des prestations collégiales en lieu et place de toute la communauté, permet de remonter à une haute antiquité, et je ne vois pas pourquoi il s'agirait d'une adjonction tardive, postérieure au VIII[e] siècle (E. WILL, *Korinthiaka,* p. 98). Il n'est plus permis par contre d'y voir un succédané d'antiques sacrifices humains (voir C. ROBERT, *Griechische Heldensage, 2* (1-2), p. 186), et encore moins en faveur d'une Médée originellement divinité phénicienne (voir L.R. FARNELL, *Cults,* 1, p. 201-204), thèse déjà récusée par M.P. NILSSON (*Griechische Feste,* p. 60).

252. U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF (*Excurse zu Euripides Medeia,* p. 481-523) a soutenu la thèse radicale de l'originalité absolue d'Euripide, alors que P. ROUSSEL (*Médée,* p. 157-171), puis L. méridier ([éd.], *Médée,* p. 109-110) ont justement préféré voir le poète prendre position dans un débat déjà ouvert. L. SÉCHAN (*Légende de Médée,* p. 234-310) a finement analysé la place tenue au sein de la pièce par la tradition qui l'inspire. Sur *Médée* d'Euripide, voir les travaux intéressants de M. DYSON, *Euripides'* Medea *1056-1080 ;* A. fusco, *Médée d'Euripide,* p. 59-68 ; G. GELLIE, *Character of Medea,* p. 15-22 ; A. MCDERMOTT, *Euripides'* Medea ; G.A. SEECK, *Euripides, Medea,* p. 291-307.

253. En dépit du vocabulaire utilisé (cité p. 70, n. 245).

254. *Hesp.,* 18, 1949, pl. 26, 5-6 ; A.D. TRENDALL et T.B.L. WEBSTER, *Illustrations,* III, 3, 36 ; 5, 4 ; G. RIZZO , *Pittura,* pl. 48 ; 76 ; S. AURIGEMMA, *Basilica sottoterranea,* pl. 36, 17...

255. *Méd.,* 1059-1063 ; 1236-1241 ; 1378-1381. Voir aussi Apollod., 1, 9, 28.

256. Parméniscos *ap.* schol. *ad* Eur., *Méd.,* 273. Pausanias ne connaît que deux fils (2, 3, 6), comme Euripide d'ailleurs (*Méd., passim*), suivi par la tradition iconographique.

257. Eumél. *ap.* Paus., 2, 3, 10-11. Euripide innova sans doute en passant du crime de φόνος ακούσιος à celui de φόνος εκούσιος (voir P. ROUSSEL, *Médée,* p. 163-164), franchissant un pas décisif en regard de la tradition placée sous l'autorité de Créophylos, qui présentait les Corinthiens

coupables du meurtre mais en rejetant la culpabilité sur Médée (Didyme *ap.* schol. *ad* Eur., *Méd.,* 273 ; voir aussi Él., *Hist, var,* 5, 21).

258. Médée, chez Euripide, déclare d'ailleurs qu'elle instituera des τέλη en faveur de ses enfants (*Méd.,* 1382), en plus d'une fête que le scholiaste (1379) nomme fête des morts (πένθιμος ἑορτή) et qui est celle de la déesse (*Acraia*)

259. Comme le fait H. JEANMAIRE (*Couroi,* p. 300). La mort des enfants est réaffirmée par le scholiaste de Pindare (*ad Ol.,* 13, 74).

260. Thèse défendue par E. WILL (*Korinthiaka,* p. 89-90), suivant L. MÉRIDIER [éd.], *Médée,* p. 107, n. 5) et P. ROUSSEL (*Médée,* p. 163), puis par F. de POLIGNAC (*Naissance de la cité,* p. 69). E. WILL préfère considérer le rituel comme « certainement agraire et mystique, conformément au caractère du mythe » (*Korinthiaka,* p. 97). Le rite de passage est envisageable mais en continuation de rites agraires (p. 97, n. 2) : il est exact que les deux aspects ne s'excluent pas. H. JEANMAIRE (*Couroi,* p. 299-301), au prix, il est vrai, d'une utilisation peu rigoureuse des sources, tranche en faveur du culte purement initiatique, et à sa suite C. CALAME (*Chœurs,* p. 220-223).

261. Déméter : *H. hom. Dém.,* 239 ; 248-249 ; Isis : Plut., ft. *et Os.,* 16 (p. 357 C) ; Thétis : Apollod., 3, 13, 6 ; schol. *ad* Apoll. Rhod., *Arg.,* 4, 816 (WENDEL) ; schol. *ad* Hom., Il., 16, 37 (L. PRELLER, *Griechische Heldensage, 2,* p. 67-68).

262. Voir M. DELCOURT, *Pyrrhos,* p. 66-67. Médée rajeunissait également les gens dans la plaine de Nysa, celle-là même de Dionysos, selon Eschyle, *ft.* 246A (RADT).

263. Le sentiment de culpabilité des Corinthiens est sans doute bien exprimé dans l'anecdote, sans fondements solides d'ailleurs, selon laquelle Euripide aurait été acheté par la cité, au prix de cinq talents, pour faire retomber le poids du meurtre sur Médée (Parméniscos *ap.* schol. *ad* Eur., *Méd.,* 9). Pausanias (2, 3, 6-7) parle d'une épidémie infantile, conséquence du meurtre impie et cause de l'expiation. Je ne sais s'il faut, comme le fait E. WILL (*Korinthiaka,* p. 96), considérer l'épidémie pour authentique. Sans doute s'agit-il plutôt d'un élément *post eventum* ainsi que l'oracle qui aurait ordonné le rituel suite au fléau, destiné à expliquer le pourquoi d'un culte incompris : la tradition dont parle Pausanias est locale, et semble de plus fortement contaminée par la pièce d'Euripide (mort de Glaucè, rôle des enfants de Médée...).

264. Acropole (sur l'autorité du scholiaste d'Euripide, *Médée,* 1379) : A. BRELICH, *Paides,* p. 556-557 (voir E. WILL, *Korinthiaka,* p. 82 et n. 9). À proximité du temple C : R.L. SCRANTON, *Corinth,* 1, 2, 149 *sq.* (*non vidi,* cité par E. WILL), suivi par E. WILL, *Korinthiaka,* p. 82 et p. 90-91, puis par G. ROUX, *Pausanias en Corinthie,* p. 120-123. Pérachora : C. Picard, *Héraion,* p. 218-229 (excellente argumentation), suivi par H. JEANMAIRE, *Couroi,* p. 300 et n. 1, puis par P. BRULÉ, *Fille d'Athènes,* p. 219, par C. CALAME, *Chœurs,* p. 221, n. 95 et par F. DE POUGNAC, *Naissance de la cité, p.* 69.

265. *Méd.,* 1271-1278 ; pour l'iconographie, voir *supra* p. 71, n. 254.

266. A. BREUCH, *Paides,* p. 362-365.

267. Paus., 2, 3, 7. Élien (*Hist, var,* 5, 21) affirme que les sacrifices se sont maintenus jusqu'à son époque mais cette précision chronologique est à considérer avec prudence.

268. *Fille d'Athènes, passim.*

269. Sanctuaire localisé par G. DONTAS, *True Aglaureion,* p. 48-63.

270. Le mythe d'Érichthonios, des Cécropides, et les rituels acropolitains ont été récemment étudiés dans une brillante perspective d'ensemble par P. BRULÉ (*Fille d'Athènes,* p. 13-175). Voir aussi A. BRELICH, *Paides,* p. 229-238 ; W. BURKERT, *Homo Necans,* p. 150-154 ; *Id., Kekropidensage,* p. 1-25 ; C. CALAME, *Chœurs,* p. 237-240 ; L. VAN SICHELEN, *Nouvelles orientations,* p. 88-102.

271. 328 F 105 ; cette version signale le suicide consécutif des soeurs d'Aglauros. Voir R.M. SIMS, *Eumolpos,* p. 197-208 ; L. WEIDAUER, *Eumolpos und Athen,* p. 195-210.

272. H. JEANMAIRE, *Couroi,* p. 264-268 ; E. KEARNS, *Heroes of Attica,* p. 24-27 ; N. ROBERTSON, *Riddle of the Arrhephoria,* p. 241-288 et les auteurs cités n. 270.

273. Hésych., *s.v.* Πλυντήρια ; *An. gr.* (BEKKER), 1, 269-270 (*s.v.* Κάλλιον) ; *IG,* 22, 1006. Voir *supra,* p. 50.
274. Athéna Agraulos : Philoch., 328 F 106. Artémis Iphigénie : Paus., 2, 35, 1. Sur Aglauros/ Agraulos, voir P. BRÛLÉ, *Fille d'Athènes,* p. 28-29.
275. Voir C. PELEKIDIS, *Éphébie attique,* p. 75-76 ; 110-113. Le serment n'est attesté que dans une inscription de *ca* 330-300 av. J.-C, mais il est plus ancien, au regard notamment du caractère archaïque des divinités invoquées (voir L. ROBERT, *Études épigraphiques,* p. 297-307). Son existence est connue grâce à Eschine et Démosthène (*Amb.,* 303) et par Lycurgue (*C. Léocr,* 97-100) ; les lexicographes l'avaient également conservé (Stob., *Flor,* 43 ; 48 ; Poll., *Onom.,* 8, 105-106 ; voir aussi schol. *ad* Dém., 19, 536A) ; P. SIEWERT (*Ephebic Oath,* p. 102-111) a fait ressortir les éléments pré-classiques de ce serment.
276. Dans un esprit très juridique, G. GLOTZ (*Ordalie,* p. 34-50) a rassemblé une série d'exemples de cet ordre. La plupart ont été repris deci, delà, par H. JEANMAIRE (*Couroi, passim,* mais particulièrement aux p. 324-337). Sur la signification du saut dans les flots, voir C. GALUNI, *Kalapontismos,* p. 61-90.
277. Voir *infra,* p. 251-256.
278. Fr. 349-370 (NAUCK^2) ; C. AUSTIN, *Nouveaux fragments,* p. 11-67 (qui date la pièce de *ca* 421 av. J.-C). Édition complète des fragments par A. MARTINEZ-DIEZ, *Euripides Erecteo.*
279. Démarate, 42 F 4.
280. En plus d'Euripide, voir Apollod., 3, 15, 4 ; Hyg., *Fab.,* 238 ; selon Cicéron (*Term, extr,* 5, 22, 62 ; *Nat. dieux,* 3, 19 ; *P.Sest.,* 21, 48 ; *Tusc,* 1, 48, 116) et Démade (*Dodéc,* 12), les princesses se seraient toutes offertes volontairement ; selon Démosthène (*Or.fun.,*27), Érechthée les aurait toutes sacrifiées ; Hygin enfin offre une version divergente (*Fab.,* 46) : le sacrifice est exigé par Poséidon après la bataille, pour tirer vengeance des Athéniens responsables de la mort de son fils Eumolpos. Chez Euripide enfin (*Phén.,* 852-857), l'oracle est révélé par Tirésias en personne.
Le serment n'est peut-être pas étranger aux rites de passage en vertu des contraintes sociales qu'il impose. Il y a bien sûr le serment des éphèbes, et on verra que les filles d'Orion (*infra,* p. 82-83) pourraient également être des divinités des serments.
281. Le terme de ἡρῷον n'est pas cité. Eur., *Érechth.,* col. 6, 68 (AUSTIN) : ἐν τάφω ; col. 7, 87 (AUSTIN) : ἄβατον δὲ τέμενος.
282. Voir C. AUSTIN, *Nouveaux fragments,* p. 54 *ad* 68.
283. Dans *l'Ion* (277-280), les sœurs de Creuse ont été sacrifiées tandis que dans *l'Érechthée,* l'oracle n'exige le sacrifice que d'une seule fille.
284. Voir Eur., *Érechth.,* col. 6, 74-76 ; col. 7, 90 (AUSTIN) ; Philoch. (cité n. 274), Cic. (cité n. 280), Phot., *Lex., s.v.* Παρθένοι (- *Souda, s.v.* = Apostolius, 14, 7), et /El. Arist., *Panath.,* 1, 86-88.
285. Eur., *Érechth.,* col. 6, 74-76 ; col. 7, 90 (AUSTIN).
286. Polémon *ap.* schol. *ad* Soph., *OC,* 100 ; Philoch., 328 F105. Ajoutons à cette enumeration les Euménides (Esch., *Eum.,* 107 ; Soph., *OC,* 481). Sur les νηφάλια, voir F. GRAF, *Much, Honig und Wein,* p. 209-221 ; L. ZIEHEN, Art. Νηφάλια, col. 2481-2490.
287. *Chœurs, passim,* et particulièrement p. 453-455 ; pour les Érechthéides : Eur., *Érechth.,* col. 6, 80 (AUSTIN) : [χόρευ]μασιν, restitution des plus acceptables. La périodicité de ces manifestations chorégiques est discutable (v. 78 : ἐνιαυσίαις (...) χρόνῳ θυσίαισι).
288. Eur., *Érechth.,* col. 6, 71-74 ; col. 8, 107 (AUSTIN) (vers mutilés). E. MAAS (*Kallimachos,* p. 405, n. 3) pensait que Hyades était une contraction de Hyacinthides. Voir aussi schol. *ad* Aratos, 172.
289. P. BRULÉ, *Fille d'Athènes,* p. 285-332. Borée s'était uni, selon Homère (Il., 20, 219-225) aux cavales d'Érichthonios, dans un marais fécond.
290. Philoch., 328 F 105.
291. *Fille d'Athènes,* p. 203-210.

292. La guerre est considérée comme historique par les Athéniens du Vᵉ siècle (Thuc, 2, 15, 1), et le thème était populaire : Myron avait sculpté, avant la pièce d'Euripide donc, le combat singulier où Eumolpos avait eu le dessous face à Érechthée (Paus., 1, 27, 4 ; 9, 30, 1).
293. *Heroes of Attica,* p. 61-63.
294. La *Souda* (*s.v.* Λεωκόριον) cite le terme ἡρώον. Le scholiaste de Démosthène (*ad C. Con.,* 7), parle d'un ἡρῷον μνημεῖον. *ASI.* Arist., *Panath.,* 1, 87-88 ; Cic, *Nat. dieux,* 3, 19 ; Él., *Hist, var.,* 12, 28 ; *Etym. Magn., s.v.* Λεωκόριον ; Phot., *Lex., s.v.* Λεωκόριον ; schol. *ad* Lib., *Décl., 27,* 605 A ; schol. *ad* Thuc, 1, 20 ; Théodule (Thomas Magister, XIIIᵉ ap. J.-C), *ap. An. gr.* (BOISSONADE), 2, 265 ; voir encore Apost., 10, 53. Toutes ces sources sont commodément regroupées par R.E. WYCHERLEY, *Athenian Agora,* p. 108-113.
295. [Arist.], *Const. Ath.,* 18, 3 ; Thuc, 6, 57, 1-3. Localisation : Harpocr., *s.v.* Λεωκόρειον et Hésych., *s.v.* Λεωκόριον ; schol. *ad* Dém., *C. Con., 7.*
296. *Panath.,* 1, 88.
297. Explicitement narrée chez Aelius Aristide, schol. *ad* Lib., schol. *ad* Thuc, *Souda ;* présente en abrégé chez Élien, Photios et Apostolius, cités n. 294. Voir aussi Dém., *Or. fun.,* 29 et Diod., 17, 15, 2.
298. Comme le pense C. AUSTIN, *Nouveaux fragments,* p. 56 *ad* 74.
299. *Érechth.,* col. 7, 95-97 (AUSTIN).
300. Dédicace à Léos sur une stèle de la tribu Léontis (333/332 av. J.-C.) : *Hesp.,* 9, 1940, p. 59-66, n° 8 ; stèle mutilée exposée dans le sanctuaire de Cécrops, sur l'Acropole (334/333 av. J.-C.) : *IG,* 22, 1156.
301. H.A. THOMPSON, *Athens facing Adversity,* p. 347-348 ; *Id., Some Hero Shrines,* p. 101-102 ; ces découvertes rendent vaines les réserves de H.A. THOMPSON et R.E. WYCHERLEY, *Athenian Agora,* p. 121-123. Les objets trouvés correspondent en partie à ceux que la vierge Timaréta consacre à Artémis (*Anth. palat.,* 6, 280). Selon S. BRUNNSAKER (*Leokoreion,* p. 77-88), le *Leokoreion* aurait été l'endroit de rassemblement du peuple mycénien d'Athènes.
Selon C.N. EDMONDSON (*Leokoreion,* p. 375-378), il aurait été le centre de la prostitution officielle inaugurée par Solon. À qui cependant les Athéniens auraient-ils rendu un culte aussi fervent qu'attesté ?
302. 3, 15 , 8.
303. *Fab.,* 238 (qui parle d'une seule fille).
304. *Érechth.,* col. 6, 74 (AUSTIN).
305. *Or. fun.,* 27. Voir aussi Phanod., 325 F 4.
306. Voir A. MOREAU, *Discobole meurtrier,* p. 1-18. Sur Hyacinthos, voir aussi T. HADZISTEUOU-PRICE, *Hero Cult,* p. 226-227.
307. 325 F 4 (=*ap.* Phot., *Lex., s.v.* Παρθένοι ; = *Souda, s.v).*
308. La localisation de cet endroit est aléatoire. U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF (*Glaube,* 1, p. 106, n. 1) le situait à l'ouest d'Athènes, mais on attend toujours confirmation de cette hypothèse.
309. C. CALAME (*Thésée,* p. 82) parle d'ailleurs d'une amplification interne du récit, sans incidence sur son déroulement, et confirme ainsi les doutes que j'ai soulevés.
310. C. CALAME, *Chœurs,* p. 305-329 ; c'est d'ailleurs lors des Hyacinthies, célébrées en l'honneur du malheureux éphèbe, que les jeunes femmes πρὸ του γάμου, étaient présentées à la communauté. Euripide semble pour sa part avoir expliqué que les Érechthéides se seraient nommées Hyacinthides en vertu des couronnes d'hyacinthe qu'elles auraient portées (commentaire de C. AUSTIN, *Nouveaux fragments,* p. 75-76) : l'importance de la couronne en tant que signe de passage a déjà été signalée à propos de Thésée (voir *supra,* p. 65 : voir encore p. 58).
311. Aristoph., *Lys.,* 638-645.

312. Ant. Lib., *Mét.,* 25 ; Ov., *Mét.,* 13, 685-699. Il s'agirait d'un oracle à Gortyne d'Arcadie (N. PAPATHOMOPOULOS [éd.], *Antoninus Liberalis.* Métamorphoses, p. 126, n. 10). La datation de l'œuvre de Corinne de Tanagra est tantôt fixée au IIIe, tantôt au Ve siècle (C. Segal, *Choral Lyric,* p. 239-241).
313. La localisation du mythe et du culte à Orchomène est le fait d'Antoninus Liberalis, dont les sources locales sont avouées ; Ovide prétendait que la scène se passait à Thèbes, mais comme le note E. KEARNS (*Heroes of Attica,* p. 59, n. 66), il s'agit peut-être d'une figure de style.
314. Les μειλίγματα (Ant. Lib., *Mét.,* 25, 5) désignent souvent des offrandes de miel, élément important aussi dans les νηφάλια. Sur ce type d'offrandes, voir *supra,* p. 77.
315. Ant. Lib., *Mét.,* 25, 1. Aristoph., *Lys.,* 646-647.
316. *Ap.* Tzetz. *ad* Lyc, *Al.,* 1247.
317. *Thesm.,* 400-401. Sur les rapports entre la couronne et le mariage, voir A. motte, *Prairies et jardins, p.* 41 : 46 ; l'auteur y cite un passage de Claudien (*Le rapt de Perséphone, 2,* 140-141) : « Tantôt elle [Corel marie les fleurs et, dans son ignorance, elle s'en couronne, augure fatal de la couche nuptiale » ; à Rhodes, les ἀνθεστρίδας sont les jeunes filles nubiles (Hésych., *s.v.*)*;* les Spartiates apportent des couronnes de fleurs cueillies à Hélène en souvenir de son mariage (Théocr. *Epith. Hél,* 39-48) etc. Voir aussi *supra, p.* 58. E. KEARNS (*Heroes of Attica,* p. 61) refuse, pour ce mythe comme pour celui des Érechthéides, toute implication initiatique. La notion de chœurs (χόροι et κόραι) ne laisse à mon avis que peu de doutes à ce propos.
318. 9, 17, 1.
319. Plut., *Arist.,* 20, 5-6 ; voir aussi une inscription de la vallée des Muses (*IG,* 7, 1812).
320. Voir *infra,* p. 251-256.
321. Le châtiment des Niobides a été récemment intégré dans les légendes de passage (H. LLOYD-JONES, *Artemis and Iphigeneia,* p. 94) : nombre chorégique idéal, mort des œuvres des deux divinités courotrophes, âge traditionnel des enfants.
322. Paus., 9, 16, 6-17, 4. Voir S. SYMEONOGLOU, *Topography of Thebes,* p. 135-136. Sur la divinité, voir R. HAMPE, *Eukleia und Eunomia,* p. 107-123.
323. Orion (s'il s'agit du même personnage) avait été abattu par la sévère Artémis en personne, ce qui a au moins le mérite de renforcer le caractère initiatique du complexe mythique et cultuel orchoménien (sur Orion, voir J. FONTENROSE, *Orion,* p. 5-32, qui enferme malheureusement la légende dans un mythe de géants). La présence d'Antipoenos renverrait-elle au thème du père sacrificateur ? L'oracle n'exigeait rien d'Antipoenos en particulier et son refus pourrait tirer son origine du refus de sacrifier ses filles, — thème présent dans les tragédies euripidiennes,— réinterprété erronément une fois que le motif du sacrifice volontaire se fût inséré dans la légende, ainsi qu'au regard de l'étymologie du nom d'Antipoenos, « celui qui paie pour les autres ».
324. Acceptent ainsi la réalité des sacrifices, parmi bien d'autres : L. BODSON, Ἱερά Ζῷα, p. 129 ; J. BOUFFARTIGUE et M. PATILLON (éds), *Porphyre, 2, p.* 209, η. 1 ; É. COCHE DE LA FERTÉ, *Penthée, p.* 150-151 ; a.b. cook, *Zeus,* 1, p. 70-81 ; M. DELCOURT, *Grands sanctuaires, p.* 16 (réserves à la n. 1) ; L.R. FARNELL, *Cuits,* 1, p. 41-42 ; G. FOUGÈRES, Art. *Lykaia,* col. 1432-1437 ; L. GERNET, *Dolon leloup, p.* 157 (réserves à la n. 21) ; H. GRÉGOIRE, *Asklépios, p.* 162 (sacrifice humain en faveur d'Apollon Lycaios) ; J. HEER, *Personnalité de Pausanias,* p. 193-197 ; H. JEANMAIRE, *Couroi, p.* 562 ; *Id., Dionysos, p.* 386 ; M. JOST, *Sanctuaires, p.* 258-267 ; P.-E. LEGRAND, Art. *Sacrificium* (*Grèce*)*, p.* 961 ; P. LÉVÊQUE, *Cultes d'Arcadie,* p. 98-100 ; K. MEUU, *Griechische Opferbräuche,* p. 276-280 ; M.P. NILSSON, *GGR*3, 1, p. 397-401 ; G. PICCALUGA, *Lykaon, p.* 52-64 ; J. PRZYLUSKI, *Confréries de loups-garous, p.* 121-122 ; S. REINACH, *Cultes,* 1, p. 16 ; H.j. rose, *Primitive Culture, p.* 69-72 ; P.M. SCHUHL, *Formation de la pensée grecque,* p. 79-80 ; F. SCHWENN, *Menschenopfer,* p. 20-25 ; F. VIAN, *Guerre des Géants, p.* 240 ; P. WATHELET, *Homère, Lykaon, p.* 285-297.
325. Porph., *De l'Abst., 2, 21,* 3 (trad. J. BOUFFARTIGUE et M. PATILLON [CUF]).
326. Porphyre (*De l'Abst., 2,* 53, 3) confirme qu'il s'agit là d'une affirmation de Théophraste.

327. Voir D.D. HUGHES, *Human Sacrifice,* p. 116-117.
328. [Plat.], *Min., p.* 315 C ; le texte est aujourd'hui daté d'avant la fin du IIIe siècle av. J.-C. (M. jost, *Sanctuaires, p.* 258).
329. Plat., *Rép.,* p. 565D-E (trad. E. CHAMBRY [CUF]).
330. 7, 13, 7 (trad. P. PÉDECH [*CUF*]). Sur la signification de μύθος chez Platon, voir C. CALAME, *« Mythe » et « rite »,* p. 191-196.
331. D.D. HUGHES (*Human Sacrifice,* p. 97) fait de Platon l'unique source de Théophraste et du pseudo-Platon, mais la brièveté du passage de la *République* semble infirmer ce raisonnement ; les trois auteurs se sont plus vraisemblablement inspirés de rumeurs qui couraient en Attique sur l'Arcadie. Dans ce passage, on lit d'ailleurs : « "N'as-tu pas entendu parler de cette légende ?" "Si" »
332. 8, 38, 7.
333. 8, 2, 3-4.
334. ἐν ἀπορρήτω (8, 38, 7) : « en secret » ; M. DELCOURT (*Grands sanctuaires,* p. 15, n. 1) préfère traduire « d'une façon abominable ».
335. K. KOUROUNIOTIS, ἈνασκαφαI Λυκαίου (1904), col. 162-170.
336. D.D. HUGHES, *Human Sacrifice,* p. 104-105 ; K. DOWDEN, *Death and the Maiden,* p. 35.
337. Paus., 8, 2, 1-6.
338. On le déduit du vocabulaire utilisé chez Apollodore, 3, 8, 1 ; Clém. Alex., *Protr, 2,* 36, 5 ; Nic. Damas, 90 F38 ; Ov., *Met.,* 1, 209-243 ; schol. *ad* Lyc, *AL,* 481. Pour le banquet, voir aussi Arn., *C. Païens,* 4, 24 ; Hés., fr. 163 (M-W) ; Hyg., *Astr, 2,* 4, 1 ; *Fab.,* 176 ; Lact. Plac. mStace, *Théb.,* 9, 128 ; Nonn., *Dion.,* 18, 20-24 ; Serv. *in* Virg., *Égl.,* 6, 41 : *in Én.,* 1, 731 : Tzetz. *ad* Lyc, *Al.,* 481.
339. Le plus souvent un enfant (Apollod., 3, 8, 1 ; Hécat., 1F31 ; Nic. Damas, 90 F38). Pausanias (8, 2, 3) parle d'un nouveau-né ; un otage molosse (Ov., *Met.,* 1, 226-227) ; un hôte (Serv. *in* Virg., *Én.,* 1, 731 : Vat. Myth., 2, 60) ; le propre fils de Lycaon, Nyctimos (Clém. Alex., *Protr., 2,* 36, 5 ; Lyc, *Al.,* 481 et schol. *adloc,* Nonn., *Dion.,* 18, 21-22) ; ou Areas, son petit-fils (Hés., fr. 163, M-W ; Hyg., *Astr, 2,4,* 1 ; schol. gr. et lat. *ad* Arat., 27 [p. 197-198 et 343, Maas] ; schol. *ad* Germanicus, *Phénomènes,* 89). Voir G. PICCALUGA, *Lykaon,* p. 42-46.
340. Ov., *Mét.,* 1, 219 (entre le crépuscule et la nuit). Le nom de Nyctimos, fils de Lycaon offert à Zeus, présage également d'une cérémonie nocturne.
341. *Ap.* Pline, *HN,* 8, 34, 81 (Évanthe, 320 F1) ; voir aussi Aug., *Cité,* 18, 17.
342. Scopas (?) 413 F 1 (*ap.* Pline, *HN,* 8, 34, 82) ; voir aussi Aug., *Cité,* 18, 17. Allusion à la lycanthropie « naturelle » des Arcadiens chez Lycophron (*Al.,* 479-485 ; voir L. GERNET, *Grecs sans miracles,* p. 268-269 ; M. JOST, *Images de l'Arcadie,* p. 285-293 ; F. LISSARAGUE, *Iconographie de Dolon le loup,* p. 3-30).
343. Voir déjà M.P. NILSSON, *Griechische Feste,* p. 9.
344. 6, 8, 2. Selon D.D. HUGHES (*Human Sacrifice,* p. 100), Platon, source de Théophraste et du pseudo-Platon se serait inspiré de l'histoire de Damarchos ; déjà contée dans les *Éhées,* la légende de Lycaon, et pourquoi pas, avec elle, certaines composantes rituelles, devait être connue d'Athènes bien avant Platon et Damarchos, qui aurait vécu vers 400 av. J.-C. (L. MORETTI, *Olympionikai,* n° 359).
345. *Sanctuaires,* p. 260 ; D.D. HUGHES, *Human Sacrifice, p.* 99-100.
346. W.R. HALUDAY (*Greek Questions,* p. 171-172) disait l'histoire d'Évanthe dérivée de celle de Damarchos, et conséquemment ses détails géographiques inutilisables. Ces deux affirmations restent à démontrer.
347. 8, 2, 6.
348. A.B. COOK (*Zeus,* 1, p. 69-81), M.P. NILSSON (*GGR*³, 1, p. 397-401) et G. PICCALUGA (*Lykaon,* p. 52-64) ont opté ainsi pour le dieu de la lumière. Le premier voyait en Zeus le garant de la pluie indispensable aux bonnes récoltes, le second s'est contenté d'un rapprochement avec Molpis

(voir *infra,* p. 147, n. 633), et la dernière, ayant focalisé son étude sur l'importance du déluge et du passage de l'Arcadie à l'agriculture, considère comme secondaires le sacrifice humain et la lycanthropie : en ces deux thèmes, le mythe arcadien n'aurait expliqué que l'origine de la fausse réputation cannibale du loup. Ces théories se fondent pour l'essentiel sur le rituel de la source Hagno (qui pourtant n'est pas directement relié aux sacrifices), accompli par le prêtre de Zeus Lycaios et destiné à faire pleuvoir (Paus., 8, 38, 4) : le sacrifice humain y devient avant tout alors un *Wetterzaube* (M.P. NILSSON, *GGR*[3], 1, p. 400-401 et *Id., Griechische Feste,* p. 8-10). Ces hypothèses, qui tiennent pour nulle la place réservée à la lycanthropie, s'appuient sur une étymologie discutée qui assimile trop vite lumière et phénomènes atmosphériques. Zeus, réputé en Grèce pour ses fonctions de maître du temps, pourrait avoir repris à son compte un rituel originellement destiné à la source (voir M. JOST, *Sanctuaires,* p. 251-252) mais nous verrons (voir *infra,* p. 106) que les *rain-charms* ont droit de cité dans les cérémonies de renouvellement, lesquelles comprennent les initiations.

349. *« We have to do with the cult of the wolf-clan »* (L.R. FARNELL, *Cults,* 1, p. 41, à la suite de W.R. Smith, *Religion of the Semites,* p. 190). Voir déjà JG. FRAZER, *Pausanias's Description,* p. 190. W. BURKERT , *HomoNecans,* p. 84-93 ; L. GERNET, *Dolonleloup,* p. 156-160 ; H. JEANMAIRE, *Couroi,* p. 558-565 ; M. JOST, *Image de l'Arcadie,* p. 288-289 ; J. PRZYLUSKI, *Confréries de loups-garous,* p. 129-131 : F. VIAN, *Guerre des Géants,* p. 240.

350. Voir M. JOST, *Sanctuaires,* p. 250-269.

351. W. BURKERT, *Homo Necans,* p. 84-93 et H. JEANMAIRE, *Couroi,* p. 558-565.

352. Rien ne me paraît indiquer que de publics, les sacrifices seraient devenus secrets, selon l'optique d'un abandon progressif des sacrifices humains (J. BOUFFARTIGUE et M. PATILLON [éds], *Porphyre,* 2, p. 209, n. 1 : M. JOST, *Sanctuaires,* p. 259).

353. Sur la cuisson dans l'eau bouillante, souvent sous-estimée : voir W. BURKERT, *Homo Necans,* p. 89, n. 29 et M. DETIENNE, *Dionysos mis à mort,* p. 211, n. 38 et p. 163-217. De petits trépieds ont été retrouvés sur l'autel de Zeus Lycaios (K. KOUROUNIOTIS, Ἀνασκαφαί Λυκαίου [1904], col. 166). Voir les histoires de Pélops et de Thyeste : W. BURKERT, *Homo Necans,* p. 93-109.

354. OV., *Mét.,* 1, 228-229.

355. La comparaison avec la cryptie est due à H. JEANMAIRE (*Couroi,* p. 558-565) et a été reconnue à sa juste valeur par M. JOST (*Sanctuaires,* p. 267). W. ARENS (*Anthropological Approach to Ritual,* p. 226) cite un rituel des *Highlands* de Nouvelle-Guinée, durant lequel les néophytes sont obligés de dévorer ce qu'on leur dit être de la chair humaine, malgré leur répulsion. Le principe de l'initiation étant universel, cet exemple permet au minimum de montrer que l'hypothèse n'est pas dépourvue de vraisemblance pour le rituel lycéen.

356. *Sanctuaires,* p. 267 : R. BUXTON, *Wolves and Werewolves in Greek Thought,* p. 72. La ségrégation s'étale souvent sur quelques mois, et la plus longue, à ma connaissance, n'excède pas six années (Indiens d'Amérique du Nord : M. ELIADE, *Initiation, p.* 143-146).

357. La fourchette d'âge proposée par W. BURKERT (*Homo Necans,* p. 90-91), de 16 à 25 ans, est évidemment délimitée par la période novénaire que l'on vient de mettre en doute.

358. Par exemple Apollodore, 3, 8, 1.

359. Dans les mythes attiques, c'était une fille qui était destinée à l'autel. Dans tous les cas étudiés, le sexe de l'enfant sacrifié est toujours représentatif du groupe qu'il symbolise, et quand l'initiation des filles et des garçons est commune, la légende voudra qu'un représentant des deux sexes soit voué à la mort (Mélanippe et Comaetho).

360. Hésiode, fr. 163 (M-W). D'autres versions font état du sacrifice de Nyctimos ou du foudroiement des fils de Lycaon à l'exception de Nyctimos, qui de toute façon est le plus jeune et devient roi. Areas et Nyctimos, qui apparaissent interchangeables (P. BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan,* p. 45), traversent un stade de « mort » pour accéder à l'ordre nouveau.

361. W. BURKERT (*Homo Necans,* p. 91-92) prétend que les fêtes étaient interdites aux femmes, à l'exception de quelques représentantes, isolées dans la grotte où Zeus aurait été, au flanc du Lycée, élevé par des nymphes. Aussi, alors que les hommes s'affairent au sacrifice et à la mort, les femmes s'adonneraient au retour de la vie. Ce développement reste entièrement hypothétique, mais bénéficie du parallélisme avec les cultes de Zeus à Olympie et à l'antre de l'Ida, en Crète (voir *infra* § 6.11, p. 144-146).
362. Selon P. BORGEAUD (*Recherches sur le dieu Pan,* p. 43-51), le passage de la royauté de Pélasgos et de Lycaon à celle d'Arcas manifeste le passage « d'une proto-humanité se dégageant à peine d'un mode de vie animal mais encore proche des dieux à une humanité pleinement civilisée » (p. 43). Voir aussi L. BRUIT, *Dieux aux festins,* p. 13-25 ; C. GROTTANELLI, *Ospitare gli dei,* p. 847-857.
363. *IG,* 5, 2, 549-550 (IVe siècle av. J.-C). Cette particularité, répandue dans tous les jeux grecs, doit être considérée peut-être comme le souvenir du temps où les ἀγῶνες étaient révélateurs de « classes d'âge ».
364. Comme en d'autres endroits de Grèce (Pind., *Ol.,* 7, 84 et schol. *ad loc ;* Aristote, fr. 637 (ROSE) ; *Marmor Partum,* 239 A 17 ; Cléophane *ap.* schol. ad Pind., *Ol.,* 9,143 A) : K. KOUROUNIOTIS, Ἀνασκαφαί Λυκαίου (1904), col. 166 ; M. JOST, *Sanctuaires,* p. 267.
365. Ἀνασκαφοά Λυκαίου (1904), col. 162-170.
366. Sans doute les fouilles ne sont-elles pas exhaustives, mais les sources littéraires donnent-elles une image plus complète de la réalité ?
367. W. BURKERT, *Homo Necans, p.* 90, suivi par P. BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan,* p. 63-64, R. BUXTON, *Wolves and Werewolves in Greek Thought,* p. 69-71 et D.D. HUGHES, *Human Sacrifice, p.* 102-104. Quelques auteurs avaient auparavant refusé les sacrifices humains du Lycée : R.P. ECKELS, *Greek Wolf-Lore, p.* 53 ; W. MANNHARDT, *Waldund-Feldkulte,* 2, p. 340-342 ; P. STENGEL, *Griechischen Kultusaltertümer, p.* 131 ; 134.
368. [Apollod.], *Ep.,* 2, 3 ; Bacch., fr. 42 (SNELL-MAEHLER) ; Eur., *IΓ,* 386-388 ; Nonn., *Dion.,* 18, 25-30 ; Pind., *Ol.,* 1, 57-92 et schol. *ad loc.* etc. (voir L. BLOCH, Art. *Pelops,* col. 1866-1876) ; voir aussi une métope de l'Heraion de Foce del Sele à Paestum (*ca* 570-560 av. J.-C ; *JDAI,* 82, 1967, p. 281, ill. 5). Selon Pindare, Pélops n'aurait pas été dépecé, mais enlevé par Poséidon, qui serait devenu son éraste. On remarquera, à la suite de B. SERGENT (*Homosexualité dans la mythologie grecque,* p. 75-84), l'équivalence entre les deux épisodes, sans doute aussi anciens l'un que l'autre, affirmant tous deux une réclusion initiatique d'où le novice ressort grandi et autre.
369. Paus., 5, 13, 2 ; Philostr., *Gymn.,* 22 ; schol. *ad* Pind., *Ol,* 1, 149.
370. W. BURKERT, *Homo Necans,* p. 93-103.
371. Le silence de tous les auteurs chrétiens sur les sacrifices historiques du Lycée, alors qu'ils ont consacré parfois des chapitres entiers à dénigrer ces « atroces pratiques », affermira cette prise de position.
372. P. BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan,* p. 63 : L. GERNET, *Dolon le loup,* p. 157, n. 20.
373. En dernier lieu P. WATHELET, *Homère, Lykaon,* p. 289-290.
374. Voir W. BURKERT, *Homo Necans,* p. 84-109. À ces légendes, il faut ajouter celle d'Harpagos et d'Astyage (Hdt, 1,108-119), et celle de Procné et Itys (voir W. BURKERT, *Homo Necans,* p. 179-185). Voir aussi Pausanias (2, 9, 7) qui, à propos d'un temple sicyonien d'Apollon Lyceios en ruine, dit : « Les incursions fréquentes des loups contre les troupeaux de Sicyone avaient réduit à néant le profit qu'on pouvait en tirer : le dieu indiqua un endroit où se trouvait un morceau de bois sec et enjoignit, par son oracle, d'appâter les fauves en mélangeant avec de la viande l'écorce de ce bois. À peine en goûtèrent-ils que l'écorce les tua. »
375. P. LÉVÊQUE, *Cultes d'Arcadie,* p. 100. Les principaux partisans du clan de loups-garous sont l. Bodson, Ιεράζῷα, p. 129 ; É. COCHE DE LA FERTÉ, *Penthée,* p. 151 ; A.B. cook, *Zeus,* 1, p. 70-81 ; L. GERNET, *Dolon le loup,* p. 156-158 ; H. JEANMAIRE, *Couroi,* p. 559 ; J. PRZYLUSKI, *Confréries de loups-garous,* p. 121-122. Résumé des thèses chez M. JOST, *Sanctuaires,* p. 266-267. Du reste, le foudroiement des

Lycaonides, encore que la foudre fût teintée d'éléments positifs dans la Grèce ancienne avant d'être chargée d'un *affectus* négatif (M. DELCOURT, *Pyrrhos*, p. 67-68 et plus généralement p. 54-95), apparaît davantage comme une punition marquant l'effacement de la société ancienne avant le retour des loups, fondateurs d'une civilisation plus juste.

376. Sur ces notions de réactivation, intimement liées aux forces fécondantes, voir essentiellement M. ELIADE, *Initiation, p.* 23-96. Sur le déluge au Lycée, voir M. DELCOURT, *Pyrrhos, p.* 34-78 et G. PICCALUGA, *Lykaon, passim.*

377. Le *Marmor Parium* datait les premières *Lykaia* avant 1294 av. J.-C. (239 A 17) et Pausanias (8, 2, 1-2) les cite en ancienneté juste après les Olympiades (voir Pline, *HN*, 7, 205). Lycaon enfin était le fils de Pélasgos, que les autochtones présentèrent au Périégète comme le premier homme à avoir vécu dans la région (8, 1, 4). Voir encore schol. *ad* Eur, Or, 1647.

378. K. KOUROUNIOTIS, Ἀνασκαφαὶ Λυκαίου (1904), col. 178-214 ; W. BURKERT, *Homo Necans*, p. 85 ; M. JOST, *Sanctuaires*, p. 181. G.E. MYLONAS (*Lykaian Altar*, p. 122-133) fait de l'autel du Lycée le successeur d'un sanctuaire mycénien, dont les colonnes surmontées d'aigles dorés (Paus., 8, 38, 7) seraient les héritières : l'hypothèse est séduisante pour expliquer à la fois l'originalité du sanctuaire et l'archaïsme de son rituel (M. JOST, *Sanctuaires*, p. 183), mais pour le moment n'a pas encore été justifiée archéologiquement.

379. Voir P. WATHELET, *Homère, Lykaon*, p. 285-297, qui établit un lien intéressant entre le culte lycéen et l'épisode de Dolon chez Homère. Notons que ce même épisode, sur les vases italiotes, prendra un caractère nettement sacrificiel : Dolon y est offert à Athéna : F. LISSARAGUE, *Iconographie de Dolon le loup*, p. 27-30. Hésiode, fr. 163 (M-W).

380. Les *ex voto* les plus anciens (VIIe-VIe siècles av. J.-C.) semblent être des productions locales (M. JOST, *Sanctuaires*, p. 183 et 252).

381. Voir R.T. WILLIAMS, *Confederate Coinage*, revu par M. JOST, *Sanctuaires*, p. 184.

382. Voir Pind., *Ol*, 9, 96 ; 13, 108 ; *Ném.*, 10, 48 (Éphamarstos d'Oponte, Xénophon de Corinthe et Théaios d'Argos).

383. J. WARREN, *Earliest Triobols*, p. 31-40 (ca 360-325 av. J.-C). Voir cependant J.A. DENGATE, *Triobols*, p. 57-110.

384. K. KOUROUNIOTIS, *Katalogoi Lukaionikôn* (1905), col. 162, n. 1.

385. L. MORETTI, *I.A.G.*, n°s 23 et 35.

386. *IG*, 5, 2, 549 et 550 (IVe siècle av. J.-C).

387. Hypothèse pressentie chez K. KOUROUNIOTIS, ἈνασκαφαI Λυκαίου (1904), col. 177 et reprise par W. BURKERT, *Homo Necans, p.* 88 et D.D. HUGHES, *Human Sacrifice, p.* 106-107. Pour Walter Burkert, le transfert à Mégalopolis se serait accompagné d'une humanisation : les rites sauvages se seraient réduits à l'initiation désormais civilisée des membres d'une seule famille, les Anthides. Ce schéma a été refusé par P. BORGEAUD (*Recherches sur le dieu Pan*, p. 63 et n. 96), puisque celui-ci limite d'emblée les cérémonies du Lycée à cette seule famille, et par M. JOST (*Sanctuaires*, p. 260), qui prend appui sur deux passages de Pausanias, peu concluants (8, 2, 6 : lycanthropie novénaire et 8, 38, 7 : sacrifice « en secret », notion justement des plus douteuses).

388. Paus, 8, 30, 2. Ce temple n'est pas localisé : M. JOST, *Sanctuaires*, p. 185.

389. M. JOST, *Sanctuaires*, p. 185.

390. *IG*, 4^2, 1, 629 ; *IG*, 5, 2, 436-438 ; L. MORETTI, *I.A.G.*, n°s 23 (*ca* 370-360) ; 35 (*ca* 300-290) ; 40 (*ca* 260-220) ; 44 (*ca* 210) ; 45 (*ca* 200-180) ; 51 (*ca* 135-130) et 53 (*ca* 100), et notamment *IG*, 5, 2, 436-438, qui atteste une refondation (215 av. J.-C), présupposant du même coup de grosses difficultés antérieures. Voir G. FOUGÈRES, Art. *Lykaia*, p. 1435 ; Strabon (8, 8, 2, p. 388) parle du peu d'honneur réservé au sanctuaire.

391. Les aigles dorés marquant l'entrée de l'ἄβατον avaient disparu, les *Lykaia* appartenaient déjà au passé : ce qui cautionne plus encore les renseignements qu'il donne à propos du « sacrifice secret ».

392. On trouvera quelques allusions à la valeur initiatique du culte de Zeus Laphystios et du mythe de Phrixos chez W. BURKERT, *Homo Necans,* p. 114-115 et D.D. HUGHES, *Human Sacrifice,* p. 95.

393. 7, 197 (trad. P.-E. LEGRAND [*CUF*], légèrement modifiée).

394. Voir P.-E. LEGRAND (éd.), *Hérodote,* p. 210, n. 3-5 ; D.D. HUGHES, *Human Sacrifice,* p. 93, et n. 77.

395. Voir déjà R. CRAHAY, *Littérature oraculaire,* p. 89-91.

396. Voir *infra,* p. 237-239.

397. Apollod., 1, 9,1-2 ; 3,4, 3 ; Apoll. Rhod., *Arg.,* 2,652-654 ; 4,116-121 : Apost, 11, 58 ; *Argument ad* Pind., I*sthm.,* A-D (p. 192-195, DRACHMANN) ; Diod., 4, 47 ; Eust. *in* Hom., Il., 7, 86 (p. 667) ; Hyg., *Astr, 2,* 20, 1-2 ; *Fab.,* 1-5 ; Ov., *Fast.,* 3, 850-876 ; Paus., 1, 24, 2 ; 44, 7-8 ; 9, 34, 5 ; Plut., *Superst.,* 5 (p. 167D) ; schol. *ad* Horn., Il., 7, 86 ; schol. *ad* Apoll, de Rhod., *Arg., 2,* 652-654A ; 4, 115-117A ; schol. *ad* Aristoph., *Nuées,* 257 A-D ; Tzetz. *ad* Lyc, *Al.,* 22 ; Vat. Myth., 1, 23 ; 2, 134 ; Zén., 4, 38. Les fables d'Eudocia Augusta (*Violarium,* 28 ; 342 ; 954) sont à considérer comme des apocryphes du XVI[e] siècle (voir J. LABARBE, dans *AC,* 26, 1957, p. 531).

398. Hellé est souvent considérée comme une adjonction tardive (par ex. : W.W. HOW et J. WELLS, *Commentary, 2,* p. 219) ; elle n'apparaît que chez les auteurs postérieurs à Hérodote qui l'ignore, mais elle est présentée — et même parfois seule,— sur le dos du bélier par plusieurs reliefs méliens datant de *ca* 480-430 av. J.-C. (P. JACOBSTHAL, *Mehschen Reliefs,* pl. 4, 18, 33, 58 et ill. 10) : à supposer donc qu'Hellé n'ait pas appartenu au noyau originel de la légende, son adjonction serait advenue au moins dès le début du V[e] siècle (voir d'ailleurs Esch, *Perses,* 70 ; 722). Sur l'iconographie de la légende, voir K. SCHAUENBURG, *Phrixos,* p. 41-51.

399. Selon Apostolius (11, 58), Néphélé-Nuage, jalouse, punit la région d'une sécheresse, occasion qu'Ino aurait saisie pour tenter de se débarrasser de ses beaux-enfants. L'impact de cette version isolée est difficile à estimer. Selon Pausanias (1, 44, 7-8), il existe enfin une version selon laquelle la ruse d'Ino fut éventée. Euripide avait écrit deux *Phrixos* (W. LUPPE, *Hypothesis,* p. 5-13).

400. Le destinataire du sacrifice varie selon les sources, toutes tardives : Zeus (Hyg, *Astr., 2,* 20, 1) ; Mars (Hyg, *Fab.,* 3 ; Vat. Myth, 1, 23 ; 2, 134) ; Zeus Phyxios, de la fuite (Apoll. Rhod, *Arg.,* 4, 119 ; Eust. *in* Hom, *Il., 7,* 86, p. 667 ; Tzetz. *ad* Lyc, *Al.,* 22) ; Zeus Laphystios (Paus, 1, 24, 2).

401. Étiologie utilisée au moins depuis Eschyle (*Perses,* 70 ; 722 : le détroit d'Hellé l'Athamantide). Voir aussi Hyg., *Fab.,* 3 ; Lyc, *Al.,* 22 et schol. *ad loc.* De nombreux endroits du passage de Phrixos et de ses fils seront par la suite montrés aux touristes : voir L. LACROIX, *Deux traversées miraculeuses,* p. 61 et E. DELAGE, *Géographie,* p. 138-139.

402. Seul Hygin fait revenir Phrixos chez son père (*Astr,* 2, 20, 2), grâce à l'intervention d'Hermès, dieu des passages chthoniens. Dans l'*Athamas* de Sophocle (voir G. RADT *ad* fr. 1-4), Héraclès annonçait aux habitants d'Halos que Phrixos était encore en vie (sur cette pièce, voir aussi H. FUHRMANN, *Athamas,* p. 103-134). De toute évidence, comme dans le cas d'Iphigénie, il n'y a pas à opposer les versions présentant ou non le sauvetage miraculeux, celui-ci demeurant caché au commun des mortels.

403. Laphystios dérive de λαφύσσω, dévorer : P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique,* p. 623.

404. Hyg., *Fab.,* 3 ; Vat. Myth., 1, 23 ; 2, 134. Le bélier à la toison d'or était né de Poséidon et de Théophane, que le dieu avait transformée en brebis avant de s'accoupler à elle sous la forme d'un bélier ; quant aux prétendants de la belle, il les métamorphosa en *loups* (Hyg., *Fab.,* 3 ; 188). Hygin (*Astr, 2,* 20, 2) présente enfin une variante montrant Phrixos accusé d'une tentative de viol envers sa tante Démodikè : le thème de l'introduction violente de l'adolescent dans le monde de la sexualité adulte, analogue à celui de l'*Hippolyte* d'Euripide, n'est pas pour éliminer le caractère initiatique.

405. Est-ce un hasard si dans les *Nuées* d'Aristophane (257), au moment où Strepsiade va être *initié* aux mystères des Nuages, il se prend à se comparer à Athamas, lui-même époux de Néphélé dans une union mystique ?

406. Héraclès déclare le sacrifice d'Athamas injustifié puisqu'il allait expier le « meurtre » de Phrixos, lequel est toujours en vie.
407. Le rituel a ainsi deux αἴτιον, dont il est difficile d'expliquer l'existence. Tant chez Hérodote que chez Sophocle, Athamas et son fils sont destinés à l'autel. Le sacrifice de Phrixos sert d'αἴτιον à l'étrange cérémonie thessalienne. Peut-être celui d'Athamas est-il un doublet ? L'état lamentable des sources interdit toute conclusion.
408. Sacrifice volontaire du roi ou de ses fils lors des fléaux notoires (f. Schwenn, *Menschenopfer,* p. 44, d'après une édition erronée des scholies d'Apollonios de Rhodes, 2, 652-654 B : ἑκουσίως, KEIL ; maintenant ακουσίως, WENDEL) ; conquête du pouvoir royal (R. CRAHAY, *Littérature oraculaire,* p. 90, qui ne donne cependant pas de parallèle). W.W. HOW et J. WELLS (*Commentary, 2,* p. 218) parlent de la « jouissance du territoire consacré ». L. MOULINIER (*Pur et Impur,* p. 236) assimile le bannissement des Athamantides à celui des Alcméonides.
409. στέμμασι πᾶς πυκασθεὶς : il y a dans *stemma* la connotation de laine, même si par la suite celle de bandelettes sacrificielles, sans distinction, finira par s'imposer : Ov., *Fast.,* 3, 861 : schol. *ad* Aristoph., *Nuées,* 257 B-D.
410. *Fast.,* 3, 862 (voir encore Hyg., *Fab., 2* et schol. *ad* Aristoph., *Nuées,* 257 B-D).
411. *Min.,* p. 315 C.
412. L'invitation à la violation, associée au danger sacrificiel accompagnant la transgression est éloquente aussi dans le festin cannibale du Lycée, ou dans les Arrhéphories athéniennes, lors desquelles des fillettes sont chargées du transport nocturne d'un mystérieux panier contenant des objets sacrés et dont la vue avait fait se précipiter du haut de l'acropole au moins deux des trois filles de Cécrops (voir *supra,* p. 74-75).
413. Plusieurs versions précisent que Phrixos, avant d'être mandé au sacrifice, se trouvait aux champs avec les troupeaux (notamment Tzetz. *ad* Lyc, *Al.,* 22), élément agreste propre aux périodes de ségrégation.
414. Voir encore H.C. WHITE (*Initiation Legend,* p. 1-30), qui compare le mythe avec celui d'Abraham et d'Isaac.
415. Plut., *Thés.,* 18, 1, avec le commentaire de C. CALAME (*Thésée,* p. 229-230). La maison des hommes supporte parfaitement la comparaison avec les retraites réservées aux hommes dans les sociétés primitives, où prenaient place d'importantes manifestations homosexuelles, initiatiques s'entend : voir déjà H.J. ROSE, *Primitive Culture,* p. 122 ; B. SERGENT, *Homosexualité dans la mythologie grecque, p.* 48-50 ; 62.
416. On ne connaît pas de rites semblables en Béotie, où le mythe est bien ancré (voir *infra p.* 107, n. 439). Phrixos et Hellé apparaissent sur des monnaies de Halos aux IVe et IIIe siècles, ainsi qu'à Lampsaque vers 400-350 av. J.-C, puis à l'époque impériale (voir L. LACROIX, *Deux traversées miraculeuses, p.* 60).
417. Hom, *Od.,* 5, 333-335 ; Alcm., *PMG,* n° 503 (PAGE). Voir aussi une métope du monoptère des Sicyoniens à Delphes, datée de *ca* 560 av. J.-C. et représentant Phrixos sur le dos du bélier (P. DE LA COSTE MESSELIÈRE, *Musée de Delphes, p.* 168-176).
418. Fr. 255 (M-W).
419. Le bélier à la toison d'or devient un pédagogue, nommé Crios, qui évente la ruse d'Ino et s'enfuit avec Phrixos (Apost., 11, 58 ; schol. *ad* Apoll. Rhod., *Arg.,* 1, 256 ; 2, 1144 ; Tzetz. *ad* Lyc, *Al.,* 22 ; Zén., 4, 38). Diodore (4, 47) va jusqu'à innover en créant un nouveau cas de sacrifice humain : parvenu en Colchide, Phrixos est fait prisonnier et Crios sacrifié aux dieux du pays ; peut-être ressent-on là l'influence des tragédies euripidiennes d'Iphigénie ; pour le même Diodore (4, 47) et le scholiaste d'Apollonios (*ad Arg.,* 1, 256), le bélier de la légende est la figure de proue du navire de Phrixos, d'où Hellé, en proie au mal de mer, bascule dans les flots... Ératosthène (*ap.* Hyg., *Astr,* 2, 20, 1) va même jusqu'à prétendre que le bélier se défit généreusement de sa toison pour l'offrir à Phrixos, puis alla prendre sa place au sein des constellations. L'esprit rationaliste poussa encore

Strabon (11,2, 19, p. 499) à expliquer l'éclat de la toison du bélier par l'usage chez certaines peuplades du Caucase de tremper les peaux dans les fleuves aurifères. Hygin (*Fab.*, 2) donne une version rationalisée où Ino est à son tour destinée à l'autel, une fois découverte la tromperie et où la justice l'emporte, etc.

420. 1, 9, 2 ; 3, 4, 3. Aussi Nonn., *Dion.*, 10, 45-107 ; Ov., *Mét.*, 4, 481-542 ; schol. *ad* Lyc, *Ai,* 229.

421. *Fab.*, 1 et 4. Une scholie à Pindare (*Pyth.*, 4, 288 A) révèle la complexité de la vie conjugale d'Athamas : le nom de l'infâme belle-mère de Phrixos et Hellé est Démodicos (émendation de Démoticos) chez Pindare (*Hymn.*, fr. 49, SNELL-MAEHLER), Gorgopis pour Hippias (6F11), Néphélé elle-même chez Sophocle (p. 131, Nauck2) et Thémisto chez Phérécyde (3F98).

422. Voir aussi schol. *ad* [Plat.], *Min.*, p. 315 C.

423. Conte dont H. JEANMAIRE a suffisamment démontré les affinités avec les rites de passage (après P. SAINTYVES, *Contes de Perrault*).

424. Apollod., 3, 4, 3 ; Tzetz. *ad* Lyc, *Al,* 22.

425. Apollodore (3, 4, 3) précise que pour mettre fin à la colère d'Héra, Zeus retransforma Dionysos en garçon et le confia aux nymphes du Nyséion (voir *infra,* p. 200-201 et J.H. OAKLEY, *Athamas,* p. 44-47).

426. Apollod., 3, 4, 3 ; Nonn., *Dion.*, 10, 50-62 (ἔλαφον, νεβρωθεῖσαν). Ovide (*Mét.*, 4, 512-519) en fait un lionceau (influence étymologique ?). Pour Hygin (*Fab.*, 2) et les *arguments ad* Pind. (*Isthm.*, A ; C ; D, p. 192-195, Drachmann), Athamas tue simplement son fils à la chasse.

427. Architimos, 315F1 (*ap.* Plut., *Quest.gr.*, 39, p. 300 A-C) ; Paus., 8, 38, 6 ; schol. *ad CM.*, *Hymn.*, 1, 13 (PFEIFFER) ; Théop., 115 F 343.

428. Voir *infra,* § 6.7, p. 134-136.

429. Ov., *Mét.*, *2,* 496-507.

430. Paus., 8, 38, 6 ; Pol., 16, 12, 7. À noter que l'enceinte du sanctuaire d'Apollon Hylatas à Curion de Chypre n'était jamais franchie par les chiens qui abandonnaient sans exception la poursuite des ἔλαφοι qui s'y réfugiaient (Él, *Hist, an.*, 11, 7). Rapprochement d'autant plus intéressant qu'à Curion existait un interdit, défendant de toucher l'autel d'Apollon au risque d'être aussitôt précipité à la mer (Strab., 14, 6, 3, p. 683). Cet interdit est comparable à ceux du Lycée et d'Halos, et est doublé d'un saut dans la mer (à rapprocher également des exemples de boucs émissaires, voir *infra,* p. 293-308) qui rappelle le καταποντισμός d'Ino et de Mélicertès. Ce détail lycéen, en tout cas, n'est donc pas dû à l'imagination de Plutarque comme le supposait M. JOST (*Sanctuaires,* p. 256-258). Il n'est pas inutile de citer ici l'*Ara Maxima* d'Héraclès à Rome, où les chiens étaient interdits de séjour (Solin, 1, 11 ; Pline, *HN,* 10, 79), et dont les rites gagneraient à être revus sous un éclairage initiatique. Enfin, à Acharaca et à Nysa, existaient des interdits du même genre, bien décrits par le local Strabon (13, 4, 14, p. 629-630 ; 14, 1, 44, p. 650). L'ἄβατον du Plutonion d'Acharaca était irrespirable, et les animaux qui y pénétraient étaient immédiatement terrassés ; seuls les prêtres pouvaient y rester en vie. À Nysa, près de l'autel de Corè et de Pluton, se trouvait une grotte où l'on soignait les malades par oniromancie, mais à tous les autres, l'endroit était mortel ; mortel sauf une fois dans l'année, où les éphèbes (νέοι καὶ ἔφηβοι) y effectuaient une panégyrie en y transportant un bœuf que l'on disait y mourir aussitôt ; je soulignerai ici encore le rapport entre le monde éphébique et un sanctuaire interdit, d'ailleurs mortel à fréquenter.

431. Apollod., 3, 4, 3 : seule version cumulant saut dans la mer et immersion de Mélicertès dans le chaudron.

432. Voir M. DELCOURT, *Pyrrhos,* p. 66-67 ; K. SEELIGER, Art. *Medeia,* col. 2482-2515. Pour une interprétation de nature différente, voir A.-F. LAURENS, *L'enfant entre l'épée et le chaudron,* p. 203-252.

433. Version de loin la plus courante, sans aucune mention de chaudron : Apollod., 1, 9, 2 ; *argument ad* Pind., *Isthm.*, C (p. 194, DRACHMANN) ; Eust. *in* Hom., *Il.*, 7, 86 (p. 667) ; Hyg., *Fab.*, 2 ; 4 ; Ov., *Mét.*, 4, 512-542 ; Tzetz. *ad* Lyc, *Al,* 22 ; Vat. Myth., 2, 79. Le scholiaste de Pindare (*Argument ad*

Isthm., D, p. 194-195, Drachmann) et Tzetzès (*ad* Lyc, *Al.*, 229) proposent enfin un Athamas sur le point de jeter Mélicertès au chaudron mais Ino l'en empêchant et se jetant avec lui dans la mer. Selon Euripide (*Méd.*, 1284-1289), Ino se jette avec ses deux fils dans les flots.

434. *Argument ad* Pind., *Isthm.*, A (p. 192, DRACHMANN) et Tzetz. *ad* Lyc., *Al*, 229.

435. Les affinités d Athamas avec les loups et la présence d'un chaudron dans la légende conduisent aux festins du Lycée et d'Olympie même si tout motif du cannibalisme est absent. L'idée d'anthropophagie n'est pas nécessairement évacuée par celle de renaissance, comme le voudrait L.R. FARNELL (*Ino-Leukothea*, p. 41-42). Ino, d'autre part, possédait ses propres mystères, encore en vogue au temps de Libanios (*Disc*, 14, 65). Une inscription de Syrie (*OGIS*, 611, = *SEG*, *7*, 241), datant du règne de Trajan, fait état d'un homme « ayant connu l'apothéose » dans le chaudron utilisé dans le culte et les fêtes d'Ino-Leucothéa ; l'intention de renaissance est suffisamment claire, et s'il n'y avait la distance dans le temps et dans l'espace, cette inscription pourrait être donnée comme preuve des hypothèses formulées ci-dessus à l'égard de la légende béotienne. Selon C. BONNET (*Culte de Leucothéa*, p. 51-73 ; *Ead.*, *Melqart*, p. 64-65), le culte de la déesse blanche en Orient a rapidement été l'objet d'un syncrétisme.

436. Ov., *Fast*, 3, 863-868.

437. Paus., 8, 38, 3-4. On rapprochera aussi des rituels d'Halos et du Lycée le rituel du mont Palion : voir *infra*, § 6.12, p. 147.

438. H. JEANMAIRE (*Couroi*, p. 202-217 et p. 265) souligne à bon escient l'imbrication des rituels initiatiques, surtout ceux qui recourent à des usages sanglants, et les pratiques magiques liées à la fertilité générale et à la bonne évolution des récoltes, tant chez les Grecs que chez les populations d'Afrique centrale et occidentale.

439. La légende est bien implantée en Béotie, tout autour du lac Copaïs et sur le mont Laphystion, où Pausanias (9, 34, 5) situe le sanctuaire du Zeus du même nom (de localisation inconnue : voir A. SCHACHTER, *Cults of Boiotia*, 2, p. 4), à proximité d'une bouche infernale. L.R. FARNELL (*Ino-Leukothea*, p. 42) se contente de citer le domaine « thessalo-béotien ». A.B. COOK (*Zeus*, 1, p. 416), suivant Pausanias (9, 34, 6-7), table sur une migration thessalienne en Béotie, tandis que M.P. NILSSON (*Mycenaean Origin*, p. 134-136) défend l'origine béotienne et l'expansion postérieure en Achaïe phtiôtique... Sur Palaemon et Leucothéa, voir C. BONNET, *Culte de Leucothéa*, p. 51-73 ; D.W. RUPP, *Lost Classical Palaimonion*, p. 64-72.

440. Ovide, *Fast.*, 3, 871-874 ; voir aussi Hygin, *Astr*, 2, 20, 1.

441. Voir entre autres F. BROMMER, *Königstochter* (avec le compte rendu de M.J. MILNE, p. 300-302) ; J. FONTENROSE, *Python* et F. VIAN, *Origines de Thèbes*, p. 94-118.

442. Au sens où l'entendait M. ELIADE, *Initiation*, p. 133-180.

443. Le problème du cloisonnement entre différents types d'initiation réside dans l'estimation de l'impact réel des légendes à scénario initiatique : tout dépend si celles-ci ne sont que récits à raconter ou si elles servent d'crtxiov à une cérémonie précise de passage à l'âge adulte, d'introduction dans une société secrète, d'initiation aux mystères de l'au-delà (etc.), une légende pouvant se rapporter à plusieurs de ces aspects.

444. Stace, *Théb.*, 1, 605-608 ; voir *infra*, § 6.8, p. 136-139.

445. Voir *infra*, § 6.9, p. 139-141. Sur le rôle politique du mythe dans la *Thébaïde* de Stace, voir D.W.T.C. VESSEY, *Significance of the Myth of Linus*, p. 315-331.

446. C. CALAME, *Chœurs*, p. 420-439 ; H. JEANMAIRE, *Couroi*, *passim* (pour la Crète en particulier p. 421-460) ; H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation*, *1*, p. 55-67 ; C. ROLLEY, *Classes d'âge*, p. XX-XXI ; B. SERGENT, *Homosexualité initiatique*, p. 52-74 ; *Id.*, *Homosexualité dans la mythologie grecque*, p. 64-71.

447. Certaines traditions signalent pour mère des enfants d'Œdipe non Jocaste, mais Eurygané (Apollod., 3, 5, 7-8 ; Pis., 16F10 ; *Œdipodie*, fr. 1, ALLEN). La tradition toutefois selon laquelle l'enfant aurait épousé sa mère, Épicaste, est déjà présente chez Homère (*Od.*, 11, 271-280) : voir F. VIAN, *Origines de Thèbes*, p. 207, n. 4 ; A. SEVERYNS, *Cycle épique*, p. 211-214. La geste thébaine d'ailleurs

n'est pas dépourvue de traits initiatiques : Œdipe, selon Hésiode, épouse Astyméduse, une fille de Pélops (fr. 190, M-W). Selon Euripide (*Phén.,* 32-38), il est adolescent : « un blond duvet couvrait les joues de mon fils devenu homme ». Son ancêtre Cadmos a dû, pour fonder la ville, abattre un dragon et subir une pénitence de neuf années ; Amphion, un des fondateurs de la cité, était l'époux de Niobé, elle-même sœur de Pélops (Apollod., 3, 5, 6). L'expédition des Sept sera mise en relation avec ces problèmes (voir *infra,* § 6.1, p. 121-125). J.N. BREMMER (*Œdipus,* p. 41-59) a fait le point sur la légende d'Œdipe, en laquelle il considère à l'origine un thème initiatique, mais rapidement soumis à un « bricolage » (*sic,* p. 53), destiné, par l'union des trois crimes par excellence au siècle classique, parricide, inceste, cannibalisme, à l'éducation des jeunes. Voir aussi M. DELCOURT, *Oreste,* p. 55-73 et A. MOREAU, *Œdipe,* p. 97-127.

448. P. VIDAL-NAQUET, *Chasseur noir,* p. 159-163. Voir aussi H. JEANMAIRE (*Cryptie lacédémonienne,* p. 121-150), pour le mode de vie des néophytes Spartiates.

449. Persée dévoré : Lyc, *Al,* 837-843, et schol. *ad loc.* ; Héraclès dévoré : Hellan., 4F26B ; Lyc, *Al,* 33-38, et schol. *ad loc.* : Tzetz. *ad* Lyc., *Al,* 34 : 37. Le thème du héros dévoré apparaît également dans la geste des Argonautes, où Jason est avalé (ou régurgité [?]) par le dragon qui garde la toison, encore que cette particularité ne ressorte à ma connaissance d'aucun témoignage littéraire (voir J. BOARDMAN, *Athenian Red-Figure Vases,* ill. 232).

450. Sur cet aspect de Poséidon, voir W. BURKERT, *Greek Religion,* p. 136-139 ; L. SÉCHAN, P. LÉVÊQUE, *Grandes divinités,* p. 103-105. Le culte du dieu, par ailleurs très souvent lié aux chevaux, est fondamental au moins en deux régions qui n'ont rien de maritime, ou si peu, la Béotie (voir A. SCHACHTER, *Cults of Boiotia,* 2, p. 206-225), et l'Arcadie (voir M. jost, *Sanctuaires,* p. 279-296).

451. Amphore corinthienne tardive (*ca* 600-550 av. J.-C ; BERLIN, Staat. Mus., F1625 ; K. PHILLIPS, *Perseus and Andromeda,* pl. 1, 1) : le κῆτος y a plutôt l'apparence d'un énorme sanglier ; c'est aussi à un sanglier blessé qu'Ovide (*Met.,* 4, 721-723) compare le monstre touché à mort.

452. Selon Valerius Flaccus (*Arg.,* 2, 481-484), une troupe de jeunes filles ravies à leurs parents est livrée à la fureur du monstre. Selon le second mythographe du Vatican (195), Laomédon a ordonné de livrer *toutes* les vierges nubiles.

453. Call., *Or.,* fr. 98 (PFEIFFER) ; *Diég. in* Call., Or, 4, 5-15 ; Él, *Hist, var.,* 8, 18 ; Paus, 6, 6, 5-11 ; Strab, 6, 1, 5, p. 255 ; Souda, s.v. Εὔθυμος.

454. La *diégesis,* suivie par la *Souda* et Pausanias, est formelle. Les partisans du sacrifice humain ont été nombreux, même après l'édition, en 1934, du commentaire antique de Callimaque par M. NORSA et G. VITELLI : m. Delcourt, *Oracle de Delphes,* p. 122 ; J. Fontenrose, *Hero as Athlete,* p. 79-81 ; *Id., Python,* p. 101-103 ; L. GERNET, *Anthropologie,* p. 168-170.

455. Première tendance : E. MAAS, *Kampf,* p. 18ss. : E. PAIS, *Legenda di Eutimo,* p. 79ss. : *Id., Nuove osservazioni,* p. 93ss. (je n'ai pu consulter ces trois ouvrages) ; G. DE SANCTIS, *Eroe di Temesa,* p. 164-172 ; seconde tendance : G. GIANELU, *Culti e miti,* p. 223-235 ; A. MELE, *Eroe di Temesa,* p. 848-888. L'ensemble de la bibliographie dans *Temesa e il suo territorio, passim.* C'est une opinion bien établie que les sanctuaires extra-urbains des colonies fussent les avatars de cultes locaux hellénisés. Il semblerait plutôt que, comme dans leurs métropoles, les Grecs aient dans leurs colonies accordé une grande importance à la fondation de sanctuaires *extra muros* (voir F. DE POLIGNAC, *Naissance de la cité,* p. 97-125).

456. Chez Callimaque (Or, fr. 98, PFEIFFER, et *Diég., 4,* 5-15), on trouve les prouesses sportives d Euthymos, sa lutte à Témésa, sa nature divine rapidement reconnue et honorée d'un culte ; même schéma dans la *Souda,* chez Pausanias, Élien et Strabon (cités n. 453) ; A. MELE (*Eroe di Temesa,* p. 858-863), date cette tradition de *ca* 450 av. J.-C.

457. 6, 6, 11.

458. Ce héros déchu était-il Sybaris, fleuve éponyme de l'ancien centre ruiné, représenté, semble-t-il, dans l'œuvre signalée par le Périégète, sous les traits d'un adolescent (voir A. MELE, *Eroe di Temesa,* p. 865-866) ? L'hypothèse de J. FONTENROSE (*Python,* p. 120) semble tout aussi justifiée :

Sybaris, dont le nom rappelle celui de l'ogresse delphique, est un fleuve, qui prendrait naissance à la source Lyca, laquelle ne serait autre que le démon métamorphosé après le combat fatal, au même titre que la source phocidienne Sybaris ne devait son existence qu'à la transformation du monstre vaincu : les fleuves sont souvent tenus aussi pour mâles, et volontiers ravisseurs de la virginité des παρθένοι (voir *infra,* p. 174-175).

459. En tout cas revêtu d'une peau de loup (Paus, 6, 6, 11 ; *Souda, s.v.* Εὔθυμος). L'allusion à la lycanthropie du démon, aussi conçu comme χρόαν τε δεινῶς μέλας, une fois de plus, est significative. L'introduction d'un personnage historique dans la légende permettait, de surcroît, d'entretenir la notion de proximité temporelle avec l'abolition du tribut, en plus de prouver la réalité de celle-ci.

460. *Ap.* Apollod, 1, 9, 5 ; fragment non repris par M-W.

461. M. MAASKANT-KLEIBRINK, *Stuff,* p. 4.

462. 1, 9, 15.

463. Voir essentiellement Eur., *Alc, passim. Souda, s.v.* Φρύνιχος. Bien sûr, chez Euripide, Alceste est mère de petits enfants, ce qui justifie les réserves que je signalais d'entrée de jeu. Je pense que c'est dans cette voie encore que devrait être partiellement interprétée l'histoire de Laodamie et Protésilas, parti à Troie le jour de son mariage et laissant son épouse dans l'état de νύμφη, mariée mais non déflorée. Voir R.K. GARDNER, *Death and Victory,* p. 58-71. L'intrigue du *Protésilas* euripidien est proche de celle de l'*Alceste :* un héros jeune y est promis à une mort prématurée, devançant l'accomplissement final du mariage, mais obtient des maîtres infernaux un bref retour au monde des vivants pour accomplir pleinement son union terrestre. La descente aux enfers d'êtres jeunes, dans la saison du mariage, nous est familière, surtout quand y sont impliquées des divinités comme Artémis ou Corè, et plus encore quand la catabase se double d'une anabase. Homère connaît Protésilas et son histoire, mais de son épouse, désormais veuve à Phylacè, il ne cite ni le nom ni la légende, à supposer que celle-ci eût déjà existé (*Il.*, 2, 699-702. Il se pourrait que Stasinos ait développé cette histoire [fr. 17 = Paus., 4, 2, 71, mais l'épousée, appelée Polydora, se pendait de désespoir). De la pièce d'Euripide n'ont subsisté qu'une bonne dizaine de fragments (fr. 646 A ; 647-657, NAUCK[2]), et on en connaît l'intrigue grâce à d'autres œuvres, littéraires et figurées ([Apollod.], *Ep.,* 3, 30 ; Cat, 68, 73-130 ; Eust. *in* Hom, Il., 2, 701, p. 325 ; Hyg, *Fab.,* 110 ; Luc, *Danse,* 53 ; *Dial, morts,* 23 ; Nonn, *Dion.,* 24, 190-195 ; Ov, *Art d'aimer,* 3, 17-18 ; *Hér.,* 13 ; *Pont.,* 3, 1, 109-110 ; *Tristes,* 1, 6, 19-20 ; Philostr, *Her.,* 51, 2-3 ; 6, KAYSER ; Proel, dans *Mythographi Graeci,* p. 244-245, WAGNER ; Prop, *Él,* 1, 19, 7-10 ; Serv. *in* Virg, *Én.,* 6, 447 ; Tzetz, *Antehom.,* 233-234 ; *Chil,* 2, 52, 759-784 ; Vat. Myth, 1, 158 ; 2, 215. Pour une vue d'ensemble des sources, voir F. JOUAN, *Euripide,* p. 317-336. Selon l'auteur [p. 331-332], la légende aurait trait au dieu de la végétation qui meurt et renaît, par là serait ancienne et certainement incorporée aux *Chants Cypriens).*

464. Culte de Persée, à Mycènes : Paus, 2, 18, 1 : Ctés. *ap.* [Plut.l, *Fleuv.,* 18, 6 ; à Argos : Paus, 2, 21, 5-7 ; 23, 7 : voir maintenant P. MARCHETTI, *Nymphée d'Argos,* à paraître ; à Sériphos : Paus, 2, 18, 1 : Hyg, *Fab.,* 63 ; 273 ; 274 ; à Athènes : Paus, 2, 18, 1. Thrène : Ctés. *ap.* [Plut.], *Fleuv.,* 18, 6 ; Pind, *Pyth.,* 12, 1-31. Culte d'Œdipe : Lysim, 382F2 (tombe à Étéonos, dans le sanctuaire de Déméter, ou à Colone, selon l'*Œdipe à Colone* de Sophocle) : voir J.N. BREMMER, *Œdipus, p.* 48-49 et n. 31 et L. EDMUNDS, *Cults and Legends of Oidipous,* p. 221-238. Le monument mégaréen de Coroïbos, décrit par Pausanias (1, 43, 7-8), est étudié en rapport avec une épigramme sans doute hellénistique intégrée dans l'*Anthologie palatine* (7, 154), par F. CHAMOUX, *Coroïbos à Mégare, p.* 181-187.

465. Amphore corinthienne du VIe av. J.-C, citée n. 451.

466. Fr. 114-156 (NAUCK[2]).

467. Le moment où Andromède va être, ou vient d'être attachée, non au rocher, mais à des pieux fichés sur la plage, a retenu l'attention des artistes : voir A.D. TRENDALL et T.B.L. WEBSTER, *Illustrations,* III, 2, 1-3 ; K. PHILLIPS, *Perseus and Andromeda,* pl. 6, 14...

468. Sources citées p. 111, n. 1.

469. *LIMC,* 1, n°s 7-34.
470. *LIMC,* 1, n°s 35-52.
471. *LIMC,* 1, n°s 53 ; 55 ; 58-59 ; 62-63 ; 66-72 ; 74 ; 76-84 ; 86-87.
472. *LIMC,* 1, n°s 56-57 ; 60-61 : 65 ; 75.
473. Voir K. PHILLIPS, *Perseus and Andromeda,* p. 16-22.
474. Fr. 1 (ALLEN ; après 700 av. J.-C. ?) ; sans compter Horn, *Od.,* 11, 271-280.
475. Voir E. VERMEULE, *Aspects of Death,* p. 194, fig. 16.
476. *CVA,* Tarente, 3, pl. 24, 3 et 25, 1.
477. Cité p. 111, n. 6.
478. *LIMC,* 4, n°s 4-32.
479. Paus, 5, 19, 6.
480. Voir les remarques de F. CHAMOUX, *Coroïbos à Mégare, p.* 182-185.
481. Alcathoos est fils du ressuscité Pélops et père d'Hippoménès, le futur vainqueur d'Atalante à la course (schol. *ad* Théocr., *Id.,* 3, 40). Père aussi d'Iphinoé, morte παρθένος, et à laquelle les Mégariennes vouent leur chevelure avant de se marier (Paus., 1, 43, 4). Alcathoos est surtout le fondateur d'une fête particulière, les *Diocleia,* concours homosexuel notoire du baiser le plus erotique, mettant en compétition les adolescents mégariens (schol. *ad* Aristoph., *Ach., IIA ;* Théocr., *Id.,* 12, 27-37). *UMC,* 1, n° 554.
482. Voir par exemple J.N. BREMMER, *Scapegoat Rituals,* p. 302-303 et E. KEARNS, *Heroes of Attica,* p. 56. Les thèses soutenues par ceux-ci demeurent cependant valables, si l'on veut bien reconsidérer les faits en fonction de leur évolution historique, laquelle sera tracée dans la deuxième partie de ce travail.
483. Les considérations sociologiques d'un J.-P. VERNANT (*Ambiguïté et renversement,* p. 118) parviennent habilement à réconcilier les différences de statut social (φαρμαϰός par le haut et le bas de l'échelle sociale), mais elles peuvent apparaître aussi simplement comme une nouvelle façon d'exposer le problème, non de le résoudre. Au début du siècle, F. SCHWENN (*Menschenopfer,* p. 121-139) avait considéré que le rituel historique avait fourni, à des poètes comme Euripide, le thème du sacrifice humain, et que peu à peu l'imagination des auteurs aurait substitué, aux êtres répugnants qui faisaient office de φαρμαϰοί, des créatures nobles et de haut rang. À la même époque, J.G. FRAZER (*Bouc émissaire,* p. 273-364 ; *Id., Dieu qui meurt,* p. 1-166), s'appuyant sur les riches théories de Wilhelm Mannhardt (*Mythologische Forschungen*), estimait au contraire que le roi avait incarné primitivement le bien-être de la communauté, et que celui-ci pouvait être mis à mort lorsque cette incarnation n'était plus efficace : le mythe reflétait alors la réalité première, et les festivals où les φαρμαϰοί n'étaient plus que le rebut de la société n'en seraient que l'abâtardissement. La théorie du roi incarnant le bien de son peuple n'est certes pas erronée : Œdipe est responsable des malheurs de Thèbes : J.-P. VERNANT, *Ambiguïté et renversement,* p. 101-131 ; le roi Oinoclos est lapidé par son peuple lors d'une famine (Plut, *Quest, gr,* 13, p. 294A ; 26, p. 297C) : voir Y. BÉQUIGNON, *Vallée du Sperchéios,* p. 173-174 ; M.B. SAKELLARIOU, *Migration des Aenianes,* p. 173-180 ; voir aussi R. GIRARD, *Choses cachées,* p. 59-66 ; J. HANI, *Royauté sacrée, passim ; Regalita sacra, passim.*
484. Voir *infra,* p. 240-243. L'intervention oraculaire de Delphes fut peut-être facilitée par le fait qu'Apollon, en étroite association avec Artémis, était une des divinités courotrophes, en de nombreux cas responsable du trépas d'adolescents formés, comme dans le cas des enfants de Niobé, ou du Spartiate Hyacinthos...
485. À noter par exemple que dans la légende des Niobides, qui consacre la mise à mort d'un double chœur de sept adolescents des deux sexes par les divinités patronnant les initiations juvéniles, la notion de φαρμαϰός est totalement absente, la faute de la mère entraînant le courroux des dieux qui châtient la fautrice en ses enfants.

486. J. MCK CAMP II (*Drought,* p. 397-411) a tenté de démontrer qu'à la fin du VIIIe siècle une sécheresse prolongée avait frappé le monde grec, entraînant régression artistique, colonisation, diminution des puits… Si elle avait existé, cette sécheresse pourrait être à la base des fléaux légendaires qui conserveraient dès lors une part historique, mais la plupart des archéologues que j'ai rencontrés m'ont affirmé leur scepticisme à l'égard de cette théorie (voir par exemple A.M. SNODGRASS, *Two Demographic Notes,* p. 167-171). De surcroît ces légendes laisseraient transparaître alors plus qu'un fond de vérité : elles seraient le souvenir d'événements réels ; je pense cependant que la réussite inconditionnelle de tous les sacrifices humains en temps de fléau ne plaide pas en faveur d'une telle hypothèse.
487. État de la question chez E.A.M.E. O'CONNOR-VISSER, *Aspects of Human Sacrifice,* p. 83-87 et chez F. VIAN, *Origines de Thèbes,* p. 208, n. 4. Il existait à Thèbes, du temps de Pausanias, une tombe de Ménécée (9, 25, 1). Peut-être celle-ci est-elle tardive, mais on ne pourrait l'affirmer.
488. V.114-181.
489. V. 150-153 ; 1106-1109. Voir *supra,* p. 61-62.
490. Hippomédon par son nom même et Amphiaraos aux v. 175-178.
491. Hom., *Il.*, 9, 529-599. Sur l'importance de la chasse dans l'éducation des éphèbes, voir *Le chasseur noir* de P. VIDAL-NAQUET ; J.L. DURAND, A. SCHNAPP, *Boucherie sacrificielle,* p. 49-66.
492. V. 88-90 ; 194 ; 1275 ; 1485-1492.
493. V. 106 ; 109-110 ; 151-153 ; 175-176 ; 190-192 ; 1265-1266 ; 1539 ; 1637 ; 1716-1717 ; 1737-1739.
494. V. 202-260.
495. V. 159-160.
496. V. 307-309 ; 337-349 ; 631-632.
497. V. 697-756, et surtout 713.
498. V. 1243 ; 1360 : les deux frères sont en « adolescence prolongée », pour reprendre une expression de Vidal-Naquet.
499. V. 947-1018. Selon Philostrate (*Tabl.,* 1, 4, 3), Ménécée a une longue chevelure, est musclé comme il convient, et est le plus beau des éphèbes.
500. V.931-933.
501. V. 934-935. Je ne pense pas qu'il faille rechercher dans le sacrifice punique l'origine du saut ensanglanté de Ménécée (R. REBUFFAT, *Sacrifice du fils de Créon,* p. 14-31). Les rapprochements opérés par l'auteur sont clairs mais trop généraux, tandis qu'ils ignorent ceux que l'on pourrait faire avec les autres sacrifices grecs.
502. Voir *infra,* p. 265-267.
503. Paus, 1, 32, 6, à la suite de l'argument de la pièce.
504. Représentations figurées : M. SCHMIDT, *Makaria,* p. 71-73.
505. En dernier lieu E.A.M.E. O'CONNOR-VISSER, *Aspects of Human Sacrifice,* p. 31 : voir par exemple L. MÉRIDIER ([éd.], *Euripide.* Les Héraclides, p. 184) : le nom de Macarie aurait été inventé par un mythographe et n'aurait aucune autre valeur.
506. Strab, 8, 6, 19 (p. 377). Voir N.G.L. HAMMOND, *Literary Tradition,* p. 678-712 et surtout J. VANSCHOONWINKEL, *Égée,* p. 331-366.
507. Culte d'Héraclès : Hdt, 6, 108. Voir E. KEARNS, *Heroes of Attica,* p. 35-36 ; A. VERBANCK-PIÉRARD, *Double culte d'Héraclès,* p. 43-65 ; lors de la cérémonie de la coupe des cheveux des éphèbes, Héraclès reçoit une libation (Ath, *Deipn.,* 11, 494 F ; Hésych. et Phot, *Lex., s.v.* Οἰνιστηρία).
508. *Héraclid.,* 579-580 ; 591-592 ; ses sœurs sont νέας γάρ παρθένους : 43 ; et ses frères des νεανίαι : 469.
509. H. JEANMAIRE, *Couroi,* p. 268-280 ; P. BRULÉ, *Fille d'Athènes,* p. 287-307 ; J. JENKINS, *Is there Life after Marriage ?* , p. 142 ; C. SOURVINOU-INWOOD, *Series of Erotic Pursuits,* p. 139 ; *Ead., Young Abductor,* p. 12-21. Corè est autant liée aux domaines agraires et infernaux qu'au monde des initiations, car ces trois aspects sont indissociables dans la mentalité grecque.

510. Laconie : *IG,* 5, 1, 594 (IIe siècle av. J.-C) ; Messénie : *IG,* 5, 1, 1444 (IVe ou IIIe siècle av. J.-C) ; Patras : *CIL,* 3, 498 (?) (voir L. BODSON, ʽΙερά Ζῷα, p. 158-161). En Attique, Corè est honorée avec sa mère par les éphèbes de la tribu Hippothontis (334/333 av. J.-C.) : *IG,* 22, 1189 ; sur la participation des éphèbes aux mystères d'Éleusis, voir C. PELEKIDIS, *Éphébie attique,* p. 220-225.
511. C. CALAME, *Chœurs,* p. 176-177 ; H. JEANMAIRE, *Couroi,* p. 268-282.
512. *Héraclid.,* 581-599. Sur la possibilité d'un culte conjoint de Corè et de Macarie, voir E. KEARNS, *Heroes of Attica,* p. 58.
513. Apost, 5, 36 ; Zén, 2, 61. Voir *supra,* p. 58.
514. Paus, 1, 32, 6 ; Strab, 8, 6, 19 (p. 377).
515. *Héraclid.,* 42 ; 479.
516. Plut, *Thés.,* 22, 7 ; Philostr, *Viesoph.,* 2, 1, 5 (p. 59, Kayser).
517. Voir C. NANCY, Φάρμακον σωτηρίας, p. 17-30. Sur ces deux pièces en tant que révélatrices de la situation politique d'Athènes, voir J. DE ROMILLY, *« Phéniciennes » d'Euripide,* p. 28-47.
518. Paus., 9, 8, 1-2.
519. L.R. FARNELL, *Cuits,* 4, p. 208-210. F. SCHWENN (*Menschenopfer,* p. 126) y voyait un démarquage de l'histoire d'Iphigénie.
520. H.W. PARKE, D.E.W. WORMELL, *Delphic Oracle,* 1, p. 331. Pausanias ne dit pas clairement qui d'Apollon ou de Dionysos autorisa l'adoucissement de l'oracle originel.
521. A. BRELICH, *Symbol,* p. 187-198, suivi par D.D. HUGHES, *Human Sacrifice,* p. 90-91 et par A. SCHACHTER, *Cults of Boiotia,* 1, p. 182.
522. *Dionysos,* p. 265-266 (sur les *Elaphebolia,* voir Ath., *Deipn.,* 14, p. 646 E ; *An. gr.,* 1, 249 [*s.v.* ʽΕλαφηβολιών], BEKKER. Henri Jeanmaire compare ce cas à celui du σπαραγμός d'Actéon : *infra, §* 6.9, p. 139-141).
523. S. SYMEONOGLOU (*Topography of Thebes,* p. 105 ; 134) place le sanctuaire au sud de Thèbes, à l'embranchement de la route de Tachy.
524. Les rapports entre Dionysos et Déméter sont étroits : voir *infra,* p. 184, n. 17.
525. Paus., 9, 8, 2. Athènes : schol. *ad* Luc, *Dial court.,* p. 275, 23-276, 28 (Rabe). Sur les Thesmophories athéniennes et l'initiation des jeunes femmes, voir H. JEANMAIRE, *Couroi,* p. 268-282.
526. Voir S. SYMEONOGLOU, *Topography of Thebes,* p. 134 : Θεσμοφό]ροις, épithète de Déméter et de Corè sur la Cadmée, ainsi qu'à Potnia (Pind., fr. 37, Snell-Maehler), semble une restitution intelligente.
527. A. KERAMOPOULLOS, Θηβαϊκά, p. 261-266 et pl. 182-183.
528. Aristod. *ap.* Plut., *Parall.,* 35 (p. 314C = 22F1A) ; *ap.* Lyd., *L. mois,* 4, 147 (- 22 F1 B). Voir aussi schol. *ad* Lyc, *Al,* 183.
529. E.A.M.E. O'CONNOR-VISSER, *Aspects of Human Sacrifice,* p. 228.
530. Voir C. CALAME (*Chœurs,* p. 333-350), lequel n'a pas abordé ces deux textes dans son excellente étude du culte d'Hélène dans la Sparte archaïque.
531. *Ad* Lyc, *Al.,* 679.
532. Paus., 9, 22, 1. C. ROLLEY, *Classes d'âge,* p.XX-XXI.
533. Paus., 9, 22, 2.
534. Voir encore A. SCHACHTER, *Cults of Boiotia, 2,* p. 48-49.
535. Pittacos *ap.* Plut., *Banq.,* 20, p. 163A-D, traduction de R. FLACELIÈRE (*CUF*). Récit similaire mais pas identique chez Anticleidès (140 F 4) et Myrsilos de Lesbos (477 F 14).
536. Bacchylide, *Dithyrambes,* 17, 1-132 (SNELL-MAEHLER).
537. H. JEANMAIRE (*Couroi,* p. 332-334) a bien fixé le sens du terme, présent chez Bacchylide (*Dithyrambes,* 17, titre et v. 43 ; 93 ; 128, SNELL-MAEHLER) et Plutarque (*Banq.,* 20, p. 163 B). ἠΐθεος/παρθένος : Hom., *Il.,* 18, 593-594 : Hdt, 3, 48. Puisque sept chefs et un ἡγεμών ne constituent pas

un schéma unique dans la mythologie grecque, l'hypothèse selon laquelle Echélaos avait été ajouté pour offrir dans ce mythe un rôle à l'Apollon Pythien (J. DEFRADAS, *Thèmes,* p. 236) s'avère affaiblie ; en revanche, l'investiture delphique semble bien avoir été adjointe au mythe initial.

538. Sans doute cette immersion prolongée est-elle une mort symbolique.

539. Plut., *Banq.,* 20, p. 163C et Anticleid., 140 F 4.

540. Plut., *Banq.,* 20, p. 163 B.

541. Anticleid., 140 F 4.

542. Pour J. DEFRADAS (*Thèmes,* p. 235-236), Énalos serait la divinité à laquelle le sacrifice était initialement offert. Voir aussi A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination,* 3, p. 264.

543. J. DEFRADAS, *Thèmes,* p. 235-236.

544. Ainsi que F. VIAN (*Origines de Thèbes,* p. 21-50) le laisse entendre des Spartes, qui paient de leur sang l'établissement de la cité de Thèbes par Cadmos. À part dans la légende cadméenne, par le biais de cette interprétation, le thème du sacrifice humain de fondation est rarissime en Grèce, et encore ne le trouve-t-on que chez des auteurs tardifs, pour des régions périphériques : des vierges auraient ainsi été immolées lors de la fondation de villes hellénistiques, au dire de Iohannes Malalas (*Chron.,* 31, 8-11 ; 37, 5-6 ; 139, 13-21 ; 192, 4-7 ; 203, 9-10 ; 13-14 ; 221, 21-22 ; 268, 8-10 ; 320, 17-21 ; voir aussi 235, 1-2 ; 275, 19-21 ; 276, 4-6). Pour ne prendre qu'un exemple, Séleucos Ier Nicator, aurait, lors de la fondation d'Antioche sur l'Oronte, choisi l'emplacement que lui avait indiqué l'aigle de Zeus, sur le mont Émathe (voir aussi Lib., *Disc,* 11, 85-88). Selon Malalas, il y aurait sacrifié par la main de son prêtre Amphion, une vierge dénommée Aimathe(*sic*) (*Chron.,* 200, 15-16). Les deux récits sont douteux : celui de Libanios se calque sur le schéma type de la plupart des histoires de fondation dans le monde grec, canevas établi par F. VIAN (*Origines de Thèbes,* p. 76-82 : thèmes 1 et 26, 3-5). Celui de Malalas est à rejeter ne serait-ce qu'en raison de l'homonymie flagrante entre le nom du mont choisi et celui de la malheureuse. De plus, Malalas, auteur byzantin du VIe siècle, est le seul à multiplier les scènes de ce genre, dans la lutte qu'il menait contre le paganisme : sans doute ces immolations n'étaient-elles que d'odieuses affabulations apologétiques et tardives : voir G. DOWNEY, *Antioch,* p. 74, n. 89 ; K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinische Literatur,* p. 326 ; L. RUHL, Art. *Tyche,* col. 1354-1355 ; A. SCHENK VON STAUFFENBERG, *Rômische Kaisergeschichte,* p. 157-159 ; 216-217 ; 469-470 (*non vidi* cité par G. DOWNEY, *Antioch,* p. 74, n. 89) ; W.R. SMITH, *Religion of the Semites,* p. 159, n. 1 ; W. WEBER, *Chronik des Malalas,* p. 48, n. 5. Pour l'avis opposé, voir : C. BOSCH, *Kleinasiatischen Münzen,* p. 258, n. 194 ; W.H.D. ROUSE, *Greek Votive Offerings,* p. 39, n. 3.

545. *De l'Abst.,* 2, 54, 3-55, 1 (trad. J. BOUFFARTIGUE – M. PATILLON [*CUF*]).

546. Voir G. BEER, Art. *Kypros,* col. 104, suivant Diodore, 20, 21 et Polyen, 8, 48.

547. L. ZIEHEN (Art. *Theologos,* col. 2032) et G. HILL (*History of Cyprus,* 1, p. 65, n. 1) identifient Séleucos le Théologien avec Séleucos d'Alexandrie, γραμματικός auteur d'un Περὶ θεῶν, à l'époque de Tibère. Cette identification est sans doute difficilement acceptable parce qu'elle élimine toute possibilité d'une coexistence entre ce personnage et un roi de Chypre. F. VIAN (*Guerre des Géants, p.* 265) et M. YON (*« Zeus de Salamine », p.* 87, n. 15) acceptent l'épithète pour Séleucos Ier. L.R. FARNELL (*Hero Cults, p.* 290) acceptait tel quel le témoignage de Porphyre et les sacrifices humains se perpétuèrent, selon lui, jusqu'au IIIe siècle av. J.-C. (datation que je suppose liée au personnage de Séleucos).

548. Agraulos et Aglauros sont une même personne : Porphyre signale d'ailleurs qu'Agraulos est fille de Cécrops. Pour une tentative de distinction entre Agraulos et Aglauros, voir P. BRULÉ, *Fille d'Athènes, p.* 28-29.

549. Voir E. BETHE, Art. *Diomedes,* col. 820-822.

550. Diomède a fondé certains temples à Athéna et à Apollon : Argos, Athéna Oxydercès : Paus., 2, 24, 2 ; Méthone, Athéna Anémôtis : Paus., 4, 35, 8 ; Trézène, Apollon Epibatèrios : Paus., 2, 32, 2. La liaison entre Athéna et Diomède est nette chez Callimaque, *Hymn.,* 5, 35 ; Horn., *Il.,* 5, 793-867 ;

Paus., 2, 24, 2. Diomède fonde encore le temple d'Hippolyte, fils défunt de Thésée et héros « initiatique », lui-même fondateur d'un temple d'Artémis dont il était le poulain (*Hippo-lyte*) *:* Paus., 2, 32,1. D'autre part, il y avait à Salamine de Chypre un important culte de Zeus (Am. Marc, 14, 8, 14 ; Tac, *An.,* 3, 62, 4), crédité d'une rumeur de sacrifice humain, fondé par Teucros, et donc également rapproché de la guerre de Troie (Lact., *Inst, div.,* 1, 21, 1). M. YON (*« Zeus de Salamine », p.* 86-87), à la suite de G. HILL (*History of Cyprus, p.* 64) serait prête à accepter une erreur de transmission entre Διός et Διομήδης. Les traditions sont cependant trop différentes pour permettre le ralliement à ce point de vue.

551. C. PELEKIDIS, *Éphébie attique, p.* 110-113 ; R. MERKELBACH, *Aglauros, p.* 257-260 ; voir *supra, p.* 75-76.

552. *Diisôtéria : IG,* 2^2, 1006 ; 1008 ; 1009 ; *Hesperia,* 16, 1947, p. 170-172, n° 67. *Proérôsia : IG,* 22, 1028. Mystères d'Eleusis : *IG,* 22, 1006 ; 1008 ; 1009 ; 1011 ; 1028 ; 1030. Sacrifice éphébique en l'honneur d'Athéna Polias, Courotrophos et Pandrosos : *IG,* 22, 1039. Voir C. PELEKIDIS, *Éphébie attique,* p. 211-256. Nysa et Acharaca, Plutonion : voir *supra,* p. 104, n. 430). Autres exemples en dehors d'Athènes chez F. GRAF, *Apollon Delpbinios,* p. 14-15, n. 115 ; Hom., *Il.*, 20, 403-405.

553. Eur., *IT,* 625-626.

554. Lyc, *Al.,* 1155-1159 et Tzetzès *ad loc.* Cette particularité m'a rendu sensible à un rapprochement sans doute pertinent : Clément d'Alexandrie (*Protr.,* 3, 42), s'inspirant d'un certain Pythoclès de Samos (833 F 2), prétend que les Phocéens brûlaient un homme en l'honneur d'Artémis Tauropolos. Il ne fournit aucune autre précision, et toute interprétation reste sujette à caution. L.R. FARNELL (*Cuits,* 2, p. 40-41), F. SCHWENN (*Menschenopfer,* p. 76-77), et H. OPPERMAN (Art. *Tauropolos,* col. 37) croyaient à un cas de φαρμακός, en se basant sur le rituel de Massalia, colonie phocéenne, qu'on pensait erronément se clôturer par la mise à mort du bouc émissaire (voir *supra,* p. 104, n. 430). La façon dont Clément s'exprime, cependant, est similaire à celle qu'utilise Porphyre quand celui-ci précisait que la combustion de l'homme immolé, et non du bœuf, clôturait le prétendu sacrifice humain de Salamine de Chypre, puisqu'il ne mentionne que plus tard la substitution d'un bœuf à la victime humaine. À supposer que Porphyre ait omis le récit de la substitution, on en aurait conclu que les Salaminiens brûlaient un homme à Aglauros : Clément cherche en terrain grec des arguments contre le paganisme et aurait pu couper le texte au bon moment ; nous avons affaire à un culte d'Artémis, de surcroît Tauropolos comme à Halae, dont le fondateur Oreste n'a que de peu échappé au bûcher. Il est donc probable qu'il y ait eu à Phocée un rituel sanglant effectué sur des animaux mais qui passait pour l'affaiblissement d'antiques sacrifices humains dont Clément se serait contenté de parler par allusions orientées. Selon F. GRAF (*Nordionische Kulte,* p. 410-417), des affinités avec les rituels du feu caractéristiques d'Artémis en Grèce centrale et achaïenne ne sont certes pas à exclure (Artémis Laphria de Patras, Élaphébolos de Hyampolis : sur cette dernière, voir P. ELLINGER, *Hyampolis,* p. 88-99).

555. *De l'Abst., 2,* 27. La force du texte transparaît telle quelle dans la paraphrase de G. HILL, *History of Cyprus,* p. 64-65.

556. Horn., *Il.,* 22, 250-404 ; 24, 14-21.

557. P. BRULÉ, *Fille d'Athènes,* p. 32-34. Voir aussi F. VIAN, *Guerre des Géants,* ρ. 265. F. SCHWENN (*Menschenopfer,* p. 70—71), le premier à avoir rapproché le texte de Porphyre des funérailles de Patrocle, supposait que la victime était choisie parmi les prisonniers de guerre.

558. Quoique fragmentaire, la version hésiodique (fr. 163, M-W) devait comporter la mise à mort de Callisto et constitue la plus ancienne attestation du mythe. W. SALE (*Callisto,* p. 11-35) a tenté de reconstituer, à partir du laconique Pausanias (8, 35, 8), une légende originelle où Callisto aurait trouvé la mort sans connaître de métamorphose, mais l'écart chronologique entre Hésiode et cette version, dite contemporaine, énoncée par le Périégète, affaiblit ce raisonnement déjà hypothétique. Par après, la légende subira de nombreux réaménagements : Callisto sera transformée par Zeus, par Héra jalouse, abattue par Artémis innocente à la demande perfide

d'Héra... Voir R. FRANZ, Art. *Kallisto,* col. 931-935 et A. HENRICHS, *Human Sacrifice,* p. 201, n. 4. Eumélos (fr. 14, KINKEL) la faisait fille de Lycaon, Asios (fr. 9, KINKEL), fille de Nycteus. Plus tard, Phérécyde (3F157) la verra fille de Ceteus, mais cette parenté est sans doute due à la proximité céleste du Dragon et de la Grande Ourse (Ceteus et Callisto).

559. Voir A. HENRICHS, *Human Sacrifice,* p. 199-203.

560. A.D. TRENDALL, *Callisto,* p. 99-101. Plusieurs monnaies de la seconde moitié du IVe siècle av. J.-C. figurent au droit Artémis agenouillée, bandant son arc, et au revers Callisto, sous forme humaine, la poitrine percée d'une flèche : à Méthydrion, Héraia (F. IMHOOF-BLUMER, *Monnaies grecques,* p. 200-202, n° 244 et 194, n° 226), et aussi à Orchomène d'Arcadie (L. BODSON, ' Ιερᾱ́ Ζῷα, pl. 8, 2-3 et 4-5). W. SALE (*Callisto,* p. 19) tire argument de l'apparence humaine de la jeune femme pour asseoir sa thèse de la légende locale sans métamorphose : les détails impliquant la transformation de la nymphe sur les vases cités plus haut me semblent si menus (oreilles et pattes d'ourse) qu'on ne pourrait les apercevoir sur ces monnaies dont l'usure a abîmé la frappe. De plus, dans la proche légende d'Actéon, le héros est, sous le pinceau du peintre de Pan, tantôt figé sous forme humaine, tantôt en cours de métamorphose : l'argument n'est donc pas décisif (voir *infra,* § 6.9, p. 139-141).

561. Le viol et la grossesse de Callisto apparaissent bien plus caractéristiques du contexte des rites de passage (C. CALAME, *Choeurs, passim* et K. DOWDEN, *Death and the Maiden,* p. 189-191), que du souvenir d'une Artémis non pas vierge mais mère (G. MAGGIULLI, *Artemide-Callisto,* p. 179-185, à la suite de K.O. MÜLLER, *Dotier,* 1, p. 372 ; *contra,* W. SALE, *Callisto,* p. 11-35). De même, l'assimilation du mythe de Callisto à un mythe de géants (J. FONTENROSE, *Orion,* p. 69-85) est peut-être excessive.

562. Schol. *ad* Arat, 27 ; Érat, *Cat.,* 1, 1. Sur l'ἀγωγή Spartiate, voir H. JEANMAIRE, *Couroi,* p. 463-588 ; A. BRELICH, *Paides,* p. 112-126 ; M. JOST (*Sanctuaires,* p. 406-410) préfère ne pas s'engager.

563. Hés, fr. 163 ; 354 (M-W). Voir aussi Érat, *Cat.,* 1, 1 ; Hyg, *Astr,* 2, 1, 1-6 ; schol. *ad* Théocr, *Id.,* 1, 121.

564. Paus., 8, 35, 8.

565. Quatre fautes d'hybris sont attestées : moquerie envers le ξόανον de la déesse (Acusilaos d'Argos, *ap.* Apollod., 2, 2, 2, sans doute d'après une tradition locale), envers le temple moins luxuriant que le palais paternel (Bacch., *Épin.,* 11, 47-52, SNELL-MAEHLER) ; prétention d'être plus belles qu'Héra (Lact. Plac. *in* Stace, *Théb.,* 3, 453 ; Serv. *in* Virg., *Égl.,* 6, 48 ; Vat. Myth., 1, 85) ; utilisation malhonnête de l'or du manteau de la divinité (Serv. *auct. in* Virg., *Égl,* 6, 48).

566. Tirynthe, selon Apollodore (2, 2, 2), peut-être à la suite d'Acusilaos ou d'Hésiode, qu'il cite, et de Bacchylide (*Épin.,* 11, 57, SNELL-MAEHLER) ; voir K. DOWDEN, *Death and the Maiden,* p. 71-73. À la version argienne, il faut ajouter une variante dionysiaque, (originaire de Béotie [?] : Hés. *ap.* Apollod., 2, 2, 2). H. JEANMAIRE (*Dionysos,* p. 205-210) et H.W. PARKE (*Oracles of Zeus*, p. 171) ont souligné que cette dernière ne devait pas être considérée comme nécessairement plus ancienne, le culte d'Héra possédant de bonne heure des attaches avec la μανία (*contra,* É. COCHE DE LA FERTÉ, *Penthée, p.* 172 et n. 174 ; R. GINOUVÈS, *Balaneutiké,* p. 372, n. 6). Sur le nom des filles de Proetos, voir surtout Apollodore, 2, 2, 2 ; Prob. et Serv. *auct. in* Virg., *Égl.,* 6, 48 (Ipponoé pour Iphinoé, dans le ms. L) ; *PAAH,* 1952, p. 394-395 (ill. 11). Iphineira pour Iphianassa chez Diod., 4, 68, 4 ; Vat. Myth., 1, 85 : Chrysippè, Phinoé et Éphianassa. Élien (*Hist, var,* 3, 42) s'inspire d'une tradition différente qui ne faisait état que de deux filles, Éléga et Célaina.

567. Apollod., 2, 2, 2 ; Bacch., *Épin.,* 11, 92-112 (SNELL-MAEHLER) ; Call., *Hymn*., 3, 233-236 ; Ov., *Mét.,* 15, 322-328 ; Paus., 5, 5, 10 ; 8, 18, 7 ; Strab., 8, 3, 19, p. 346 ; Vitr., 8, 3, 21. Voir en outre Él., *Hist, var.,* 3, 42 ; Lact. Plac. *in* Stace, *Théb.,* 3, 453. Selon Pausanias (8, 18, 7), les Proétides se réfugiaient dans une caverne, sur les Monts Aroaniens, entre Lousoi et Cléitor.

568. Hés., fr. 130 et 132 (M-W). Bacch., *Épin.,* 11, 42 ; 47 ; 109 (SNELL-MAEHLER). Pour une analyse psychanalytique du mythe, voir D. KOURETAS, *Agchoplèmmuristikè therapeia,* p. 110-117.

569. Version de Bacch., *Épin.,* 11, 37-112 (SNELL-MAEHLER).

570. K. DOWDEN (*Death and the Maiden, p.* 73-80) et avant lui déjà F. VIAN (*Mélampous, p.* 25-30) considèrent que deux légendes, indépendantes et connues d'Hésiode, se seraient téléscopées, celle des filles folles de Proetos, avec Héra (Bacch.), et celle des femmes folles d'Argos, avec Dionysos et Mélampous (Hdt). Hésiode aurait par la suite fait entrer Mélampous dans celle des Proétides (fr. 129-133, M-W), et à sa suite Phérécyde. Apollodore aurait parachevé la confusion. Si les deux légendes se sont mêlées, on peut du reste leur supposer une grande proximité sémantique. De plus, le parallèle avec le mythe des Minyades montrera que ces deux mythes pourraient aussi n'illustrer que deux aspects d'une même manifestation.
571. Lèpre et calvitie : Hés., fr. 133 (M-W), corroboré par Philod., *Piété,* 134 (GOMPERZ). La calvitie est une allusion directe à la coupe des cheveux des adolescent(e)s. Le partage existe déjà chez Hérodote, 9, 34 ; voir par après Apollod., 2, 2, 2 ; Diod., 4, 68, 4 ; Eust. *in* Hom., Il., 2, 566 (p. 288) ; Lact. Plac. *in* Stace, *Théb.,* 3, 453 ; Paus., 2, 18, 4 ; Serv. *in* Virg., *Égl,* 6, 48 ; schol. *ad* Pind., *Ném.,* 9, 30 B. Voir aussi Diphilos, fr. 125 (AUSTIN-KASSEL).
572. Peut-être simplement par un bain (voir R. GINOUVÈS, *Balaneutiké,* p. 372, n. 6). Le thème pourrait être initiatique.
573. Les sources hésitent entre Lousoi (Call., *Hymn.,* 3, 233-236 ; Stéph. Byz., *s.v.* Λουσοί), Cléitor (Eudoxe de Cnide *ap.* Stéph. Byz., *s.v.* Ἀζανία ; Ov., *Met.,* 15, 322-328 ; [Sotionl, p. 321-322, n° 4, GIANNINI ; Vitr., 8, 3, 21) et le fleuve Anigros, en Triphylie (Paus., 5, 5, 10 ; Strab., 8, 3, 19, p. 346). Voir en dernier lieu M. JOST, *Sanctuaires,* p. 420-425 ; *Ead., Légende de Mélampous,* p. 173-184 et K. DOWDEN, *Death and the Maiden,* p. 80-93 (lequel suppose peut-être rapidement l'existence de cultes à partir des données légendaires).
574. Apollod., 2, 2, 2, sans doute d'après la version racontée dans le catalogue des femmes hésiodique : voir F. VIAN, *Mélampous,* p. 25-30. *Contra,* K. DOWDEN, *Death and the Maiden,* p. 80.
575. Inscription du IVe siècle av. J.-C, trouvée sur l'agora : *PAAH,* 1952, p. 394-395 (ill. 11) (= G. Roux, *Pausanias en Corinthie,* p. 144-145). Cette fin sicyonienne ne peut être la fin logique d'un mythe tirynthien, et atteste une légende des Proétides en Sicyonie même. Rappelons qu'à Mégare existe encore une Iphinoé, morte παρθένος, à laquelle les filles consacraient leur chevelure au moment de quitter l'adolescence (Paus., 1, 43, 4). Enfin, Hésychios (*s.v.* Ἀκρουχεῖ) parle de purification, sur la plus haute montagne d'Argolide, par Mélampous, des Proétides (d'après l'autorité de l'*Iphigénie* de Sophocle, fr. 309, RADT).
576. Sur les monts « inhospitaliers », sans précision géographique, voir H. WHITE, *Daughters of Proetus,* p. 375-379.
577. Le bain de Proetos est énigmatique : peut-il s'apparenter à la mort symbolique du vieux roi, et en lui du temps ancien, pour laisser place à la nouvelle génération, analogue en ce cas à l'immersion d'Égée dans les flots ? Voir W. BURKERT, *Homo Necans,* p. 168-173 ; C. CALAME, *Chœurs,* p. 215-220 ; H. JEANMAIRE, *Dionysos,* p. 208-210 ; P. SCARPI, *Melampus,* p. 438-439.
578. Voir surtout C. CALAME, *Chœurs,* p. 215-216 et p. 219-220 (sur les rapports entre Artémis et l'Héra argienne). M. JOST (*Sanctuaires, p.* 424-425) préfère au mythe d'adolescence une légende attestant les pouvoirs curateurs d'Artémis en matière de déraison.
579. Hés, fr. 37, 13 (M-W).
580. Bacch, *Épin.,* 11, 84 (SNELL-MAEHLER : filles indomptées).
581. Bacch, *Épin.,* 11, 39 (SNELL-MAEHLER). Paus, 8, 18, 8 ; voir Call, *Hymn.,* 3, 236 ; schol. ad Call, *Hymn.,* 3, 236 (PFEIFFER) ; ἡμ]έρα chez Bacch, *Épin.,* 11, 39 (SNELL-MAEHLER) : R. MERKELBACH, *Bacchylides, p.* 257-260.
582. Bacch, *Épin.,* 11, 104-105 (SNELL-MAEHLER). Des αγώνες sont attestés à Lousoi, et l'on connaît le rapport entre les jeux et les rites de passage : *IG,* 5, 1, 1387 (Messénie, IIIe siècle av. J.-C) ; L. MORETTI, *I.A.G.,* n° 43 (IIIe siècle av. J.-C) ; E. PREUNER, *Aus alten Papieren,* p. 118 ; R. MERKELBACH, *Bacchylides, p.* 257-260.

583. *Égl,* 6, 48-51. Le détail remonterait cependant selon Probus (in Virg, *Égl,* 6, 48) à Hésiode (fr. 131, M-W).
584. Métamorphose en vaches : Lact. Plac. *in* Stace, *Théb.,* 3, 453 ; Serv. *in* Virg, *Égl.,* 6, 48. Prêtrise d'Héra : Serv. *auct. in* Virg, *Égl.,* 6, 48.
585. K. DOWDEN, *Death and the Maiden, p.* 117-145 ; N. YALOURIS, *Mythe d'Io,* p. 3-21.
586. Bacch., *Épin.,* 11, 92-95 (SNELL-MAEHLER). Cette durée particulière se retrouve dans *l'Iliade* (5, 382-391), où l'on voit les fils d'Éphialte « tenir Arès prisonnier, lié dans une jarre de bronze » ; la jarre est significative : elle rappelle les chaudrons régénérateurs de Médée, de Pélops et de Lycaon, la jarre où Glaucos, fils de Minos, se noie avant d'être ramené à la vie..., les jarres funéraires, certainement en relation avec le thème de la survie.
587. Voir W. BURKERT, *Homo Necans, p.* 168-173 et H. JEANMAIRE, *Dionysos, p.* 74. *Contra :* A. BRELICH, *Paides,* p. 472.
588. *Death and the Maiden,* p. 87-90.
589. Acusilaos, 2 F 33 (*ap.* Apollod., 3, 4, 4) ; Hés. *in P. Mich.,* inv. 1447 v° (T. RENNER, *Papyrus Dictionary, p.* 282) ; fr. 346 (M-W) ; Stés., *PMG,* n° 236 (Page, – *ap.* Paus., 9, 2, 3) ; Apollodore (3, 4, 4) aurait enfin repris à Hésiode les quelques vers anonymes qu'il cite (T. RENNER, *Papyrus Dictionary, p.* 284) ; voir aussi Arn., *C. Païens,* 3, 34.
590. Vision de la déesse nue : Call., *Hymn.,* 5, 107-116 ; Fulg., *Mit.,* 3, 3 ; Hyg., *Fab.,* 180-181 ; Lib., Disc, 5, 37 ; Nonn., *Dion.,* 5, 299-315 ; Ov., *Mét.,* 3, 138-252. C'est un thème populaire (qui apparaît aussi dans l'histoire de Tirésias : J.R. HEATH, *Blessings of Epiphany,* p. 72-90 ; voir aussi A.W. BULLOCH, *Callimachus, ad* 107-116), abondamment représenté : voir *UMC,* nos 23-345. Tentative d'union avec Artémis dans le temple même (contexte similaire à celui des histoires de Comaetho et Mélanippe, de la prêtresse de Dodone [voir *infra,* % 6.10, p. 141-144], d'Atalante et Mélanion etc.) : Diod., 4, 81, 4-5 ; Hyg., *Fab.,* 180. Selon Nonnos aussi (*Dion.,* 5, 287-551), Actéon était amoureux d'Artémis, dans une forêt très inhospitalière. Pour Euripide (*Bacch.,* 337-340) et Diodore (4, 81, 4) par contre, Actéon s'était prétendu meilleur chasseur que la déesse (ὕβρῐς). Thème analogue chez Ov., *Mét.,* 10, 106-142 ; Serv. *in* Virg., *Én.,* 3, 64 ; 680 ; *Égl.,* 10, 26. Voir aussi Nonn., *Dion.,* 11, 364.
591. Callimaque (*Hymn.,* 5, 109-110) précise qu'Actéon était encore παῖς ; Nonnos (*Dion.,* 5, 382 ; 412...) en fait un ἠΐθεος ; toutes les représentations figurées le présentent au terme de son développement physique (*UMC, passim*).
592. Voir par ex. *LIMC,* n° 27. Le mythe d'Actéon allait jouir d'une popularité rarement égalée jusqu'à la fin du monde romain : voir L. GUIMOND, *Survie du mythe d'Actéon,* p. 411-425 : K. SCHAUENBURG, *Aktaion,* p. 29-46 ; C.C. SCHLAM, *Diana and Actaeon,* p. 82-110 ; F. WILLEMSEN, *Aktaionsbilder,* p. 29-58.
593. *Homo Necans,* p. 112-113.
594. Stés., *PMG,* n° 236 (Page) et quelques représentations figurées : *LIMC,* nos 26-27, 30-31.
595. Voir surtout G. NAGY, *Death of Actaeon,* p. 179-180. Chez Nonnos (*Dion.,* 5), Actéon est véritablement assimilé à un faon : 301 ; 322 ; 372 ; 430...
596. *LIMC,* n° 110.
597. Hés., *ap. P. Oxy.,* 30.2509 ; voir aussi Apollod., 3, 4, 4. L'individualisation des chiens a été soulignée par W. BURKERT, *Homo Necans,* p. 112.
598. Call., *Hymn.,* 5, 115-116 ; Nonn., *Dion.,* 5, 388-389 ; 539-551. Voir aussi deux sarcophages romains de l'époque trajane : *LIMC,* Art. *Aktaion,* n° 106 : Art. *Autonoé,* n° 8. Voir encore C.G. BROWN, *Actaeon and Modaieus,* p. 19-22.
599. Paus., 9, 38, 5 (ἐναγίζειν).
600. Selon Plutarque (*Hist, am., 2, p.* 772C-773B ; Poll., *Onom.,* 4, 141), deux groupes de Corinthiens se disputèrent un enfant, nommé Actéon, finalement déchiré par les protagonistes qui le tiraient à eux ; le texte est difficile à interpréter mais significatif en ce qu'il présente un écartèlement proche du σπαραγμός sur le Cithéron, et accompli sur la personne d'un adolescent *éromène.* Voir

A. ANDREWES, *Corinthian Actaeon, p.* 70-78 ; J. FONTENROSE, *Orion, p.* 38-40 ; B. SERGENT, *Homosexualité dans la mythologie grecque, p.* 261-269.

601. Éph., 70F21 (*ap.* Strab., 9, 2, 4, p. 401-402) ; Héliodore, p. 450, 19 (*GG,* 1, 3, HILGARD) ; Hér. Pont, dans *FHG,* 1, 198A, en note (*ap.* Zén., 2, 84) ; tPlut.l, *Prov.,* 1, 9 ; Proel., *Chrest.,* 79-86 (SEVERYNS) ; Zén., 2, 84. Par Éphore et Héraclide, la légende peut être datée au moins de la seconde moitié du IV[e] siècle av. J.-C. De plus, l'*Appendix Proverbiarum* (3, 97) livre un bref extrait de l'*Érechthée* d'Euripide (fr. 368, NAUCK[2]) et en y signalant une très fine allusion à l'anecdote dodonéenne, qui était donc connue dans l'Athènes du V[e] siècle.

602. Version d'Héraclide. Éphore parle d'un bûcher, Proclos ne cite pas le moyen de la mise à mort. L'habile argumentation d'A. SEVERYNS (*Chrestomatie de Proclos, 2, p.* 237) ne m'a pas convaincu.

603. Voir A. GARTZIOU-TATTI, *Oracle de Dodone,* p. 182 ; H.W. PARKE, *Oracles of Zeus,* p. 74.

604. *Chrest.,* 79 (SEVERYNS).

605. Le scholiaste de Pindare (*ad Pyth.,* 11, 5), après avoir vanté la richesse en trépieds de l'Hisménion, ajoute : « Les θηβαγενεῖς portaient (là) un trépied (ἐτριποδηφόρουν) ». Les θηβαγενεῖς seraient les habitants de la τετραϰωμία de Tanagra (Héléon, Harma, Pharae, Mycalessos) et de la vallée de l'Asopos (Ammonios, *Ad adfinium vocabulorum differentia, s.v.* Θηβαῖοι), mais cela reste sans fondement indubitable.

606. Fr. 57 (SNELL-MAEHLER) : U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF (*Pindaros,* p. 185-186), suivi avec réserves par A. SEVERYNS (*Chrestomatie de Proclos, 2,* p. 242-243). La multiplicité des trépieds de l'Hisménion (Hdt, 1, 92 et Pind., *Pyth.,* 11, 4-6) s'accorde à cette fête annuelle centrée sur l'offrande d'un nouveau trépied. Peut-être d'ailleurs faudrait-il chercher dans cette voie l'explication des nombreux trépieds du Ptoion, dont l'occasion de l'offrande demeure énigmatique (voir J. DUCAT, *Kouroi, p.* 444-445). Proclos présente d'ailleurs l'usage de la tripodéphorie comme béotien en général, et non uniquement thébain. De toute façon, on sait que Thèbes étendit son contrôle sur le Ptoion depuis la fin du VI[e] siècle av. J.-C. (voir J. DUCAT, *Kouroi, p.* 448-450).

607. Voir Procl., Chrest., 68-93 (SEVERYNS).

608. Voir surtout Éph., 70F21 (*ap.* Strab., 9, 2, 4, p. 401-402) ; voir aussi Héliodore, p. 450, 19 (*GG,* 1, 3, HILGARD).

609. A. SEVERYNS (*Chrestomatie de Proclos,* 2, p. 241-242) supposait à l'intérieur du sanctuaire dodonéen.

610. Panacton : Procl., *Chrest.,* 80 (SEVERYNS). Sur l'histoire de Mélanthios, ses sources et son interprétation, voir P. VIDAL-NAQUET, *Chasseur noir,* p. 155-161.

611. 3, 97.

612. Les prêtresses de Dodone étaient appelées les Péliades, colombes (Hdt, 2, 57). Strabon (7, fr. 1-2, p. 329) suggère que dans la langue épirote, πέλεια équivaut à γραῦς, la vieille femme. Les Péliades seraient donc les vieilles. P. BRULÉ (*Fille d'Athènes,* p. 351-355 ; 376-377) a bien mis en lumière les rapports entre la παρθένος et la γραία, toutes deux exclues du monde des relations sexuelles et de la fécondité (aussi A. GARTZIOU-TATTI, *Oracle de Dodone,* p. 181). De nombreux mythes d'ailleurs infèrent une vieille prêtresse à tel ou tel culte par suite d'un viol des παρθένοι qui en avaient la charge auparavant. Cette appellation de vieille, qui était aussi celle de la Pythie (Esch., *Eum.,* 38) ne s'oppose donc pas du tout à ce que, dans la légende dodonéenne, une prêtresse vierge ait fauté par la chair, cause prétendue d'une transformation des règles sacerdotales. Aussi l'hypothèse d'A. SEVERYNS (*Chrestomatie de Proclos, 2,* p. 233), qui supposait une inspiration alexandrine, n'est-elle pas assurée, encore qu'elle reste parfaitement défendable.

613. Relation soulignée aussi par A. SCHACHTER, *Boiotian Cult Type,* p. 10-11.

614. 9, 8, 2.

615. Voir *supra,* § 6.1, p. 121-123.

616. *De l'Abst.,* 2, 56, 2.
617. Rumeur renforcée par une traditionnelle assimilation de Cronos à Ba'al, auquel les Carthaginois passaient pour offrir de fréquents sacrifices de nouveau-nés ? C'est la première hypothèse de P. FAURE, *Fonctions des cavernes Crétoises,* p. 95, n. 6.
618. Apoll. Rhod., *Arg.,* 2, 1232-1234 ; Arat., *Phénom.,* 32-35 ; Call., *Hymn.,* 1, 51-54 ; Diod., 5, 65 ; Hyg., *Fab.,* 139 ; Ov., *Fast.,* 4, 207-210 ; Lact. Plac. *in* Stace, *Théb.,* 4, 784 ; Lucr., *Nat., 2,* 629-639 ; Serv. *in* Virg., *Én.,* 3, 104 ; Strab., 10, 3, 11 (p. 468 ; d'après Poseidonios) ; Virg., *Géorg.,* 4, 149-152 ; Vat. Myth., 1, 104 ; 2, 16.
619. P. FAURE, *Fonctions des cavernes Crétoises,* p. 94-131. La brève étude ici présentée en est en grande partie inspirée. Voir aussi Y.A. SAKELLARAKIS, *Geometric and Archaic Votives,* p. 173-193 (qui donne la bibliographie récente sur les nouvelles campagnes de fouilles).
620. V. 481-484 (trad. P. FAURE, *Fonctions des cavernes Crétoises,* p. 94).
621. Voir *supra,* p. 72-73.
622. Chaudrons de bronze : P. FAURE, *Fonctions des cavernes Crétoises,* p. 99-109 ; chaudron d'or : Y.A. SAKELLARAKIS, *Geometric and Archaic Votives,* p. 174-177 et fig. 1-3. Mitra : illustration chez W. BURKERT, *Homo Necans,* pl. 5. Épiphanie d'Athéna : M. GUARDUCCI, *Due aspetti di Atena,* p. 3-12. *Ead., IC, 2,* p. 47. Épiphanie d'Apollon : C. PICARD, *Apollon sur la mitra d'Axos,* p. 655-663, avec bibl. antérieure. Les rapports entre Zeus, le foudre et le trépied sont étudiés par G. CAPDEVILLE, *Oracle de l'Ida,* p. 94-101 (j'émets cependant un doute sur le siège d'un oracle à l'Ida). Y.A. SAKELLARAKIS (*Geometric and Archaic Votives,* p. 187-189) a fait allusion à une possible divination par les osselets.
623. P. FAURE, *Fonctions des cavernes Crétoises,* p. 107.
624. Paus. (8, 36, 2) appelle l'antre du Lycée σπήλαιον τῆς 'Ρέας (déjà Call., *Hymn.,* 1, 4-41 et Strab. 8, 3, 22, p. 348), ou encore Κρηταῖα (8, 38, 2) ; le rapport avec la Crète n'implique pas pour autant, sur la forme ou même sur le fond, qu'il s'agisse d'un emprunt initial (voir J. LAAGER, *Geburt und Kindheit des Gottes,* p. 174-178 ; 191-194 ; l'auteur cite bien d'autres lieux de naissance de Zeus : Naxos, Thèbes, Chéronée, ... voir Paus., 4, 33, 1 : mont Ithôme en Messénie).
625. Pind., *Ol,* 5, 18 ; schol. *ad* Pind., *Ol.,* 5, 42. Voir aussi Paus., 6, 20, 2-5 ; 25, 4.
626. Porph., *Vie Pyth.,* 17 (voir aussi Diog. L., *Vies,* 8, 3 et Jambl., *Vie Pyth.,* 5, 25-27). La relation entre l'antre crétois et Pythagore trouve peut-être un début d'explication dans le fragment d'Euripide (fr. 472, NAUCK[2]), où le prêtre de Zeus, désormais appelé Courète, « s'abstient de manger ce qui a eu la vie », élément important de la doctrine pythagoricienne. En revanche, il y a contradiction interne dans le même fragment, puisqu'en s'abstenant de nourriture jadis vivante, le prêtre assiste aussi aux festins ômophagiques de Zagreus ; à moins qu'il ne s'agisse de divers stades d'initiation (?).
627. Boios *ap.* Ant. Lib., *Mét.,* 19, 2. De plus, « ce sang des couches » bouillonnant, trouve peut-être un écho dans une légende olympienne où le contenu des chaudrons s'était soudain mis à bouillir, sans raison compréhensible (Hdt, 1, 59).
628. Hypothèse proposée en second lieu par P. Faure, *Fonctions des cavernes Crétoises,* p. 117.
629. Sur cet hymne célèbre, découvert en 1903, voir H. JEANMAIRE, *Couroi,* p. 427-444 (et la bibliographie citée p. 430, n. 1) et A. MOTTE, *Prairies et jardins,* p. 56-60.
630. Call., *Hymn.,* 1, 46-51 ; Diod., 5, 70, 2 ; Hyg., *Fab.,* 139 ; 182 ; *Astr.,* 2, 13, 3-4 ; Lact. Plac. *in* Stace, *Théb.,* 4, 784 ; Ov., *Fast.,* 5, 111-128 ; Serv. *in* Virg., *Én.,* 3, 104 ; *Géorg.,* 4, 153 ; Strab., 8, 7, 5 (p. 387) ; Vat. Myth., 1, 104 ; 2, 16 ; Virg., *Géorg.,* 4, 149-152.
631. Héraclide *ap.* [Dicéarque], *FHG, 2,* fr. 60 (8), p. 262.
632. Monimos *ap.* Clém. Alex., *Protr,* 3, 42, 4.
633. Sur tout ceci, voir essentiellement P. FAURE, *Fonctions des cavernes Crétoises,* p. 118 et W. BURKERT, *Homo Necans,* p. 115-116 ; A. SCHACHTER (*Cults of Boiotia,* 2, p. 4-5) a également rapproché les Zeus Lycaios, Zeus Laphystios et Zeus Acraios. Peut-être faudrait-il encore joindre à ces trois cultes celui du Zeus Ombrios d'Élide, dont seul parle Tzetzès (*ad* Lyc, *Al.,* 160) : lors d'une

sécheresse, un oracle enjoint aux habitants de sacrifier un garçon de bonne naissance (ευγενοῦς νέου σφαγιασθέντος). Un certain Molpis aurait offert sa vie et le fléau aurait cessé. Bien sûr, on peut céder à la tentation de considérer cette anecdote comme purement étiologique, destinée à expliquer le nom de la roche molpidienne, où est établi le temple de Zeus Ombrios, ainsi qu'une statue de Molpis (voir D.D. HUGHES, *Human Sacrifice,* p. 74-75), mais l'union des thèmes : sacrifice d'un enfant, culte de Zeus, pluie, plaide peut-être aussi en faveur d'un mythe plus ancien apparenté à ceux du Lycée, d'Halos ou du Palion. Par contre, je ne pense pas que cette histoire puisse être encore valablement invoquée pour établir la preuve de sacrifices humains à Zeus Ombrios (A.B. COOK, *Zeus,* 3, p. 525-526 ; L.R. FARNELL, *Cults,* 1, p. 42).

634. Fille d'Aepytos : Diod., 8, 8, 1-3 ; Oinom. *ap.* Eus., *Prép. évang.,* 5, 27, 4-5 ; Paus., 4, 9, 1-10 ; Euliméné : Parth., *Hist, am.,* 35.

635. Voir J. FONTENROSE, *Delphic Oracle,* p. 77-78 ; 319 ; H.W. PARKE, D.E.W. WORMELL, *Delphic Oracle,* 1, p. 168 ; 2, n° 100, p. 44. Sur le caractère fictif de l'histoire messénienne, voir L. PEARSON, *Pseudo-History of Messenia,* p. 397-426. K. DOWDEN (*Death and the Maiden,* p. 20) estime que le schéma est suffisamment clair, au travers des arrangements romanesques, pour en affirmer l'appartenance au domaine des initiations.

636. Paus., 7, 21, 1-5.

637. Thuc, 2, 15, 5. Cette fontaine, encore en activité au Ve siècle, avait été aménagée sous la tyrannie (voir R. GINOUVÈS, *Balaneutiké,* p. 267-270).

638. [Plut.], *Fleuv.,* 16.

639. *Anth. palat.,* 14, 120.

640. *Astr.,* 2, 40, 3.

641. *De l'Abst.,* 2, 56, 4.

642. Voir W.R. SMITH, *Religion of the Semites,* p. 467.

643. 3, 16, 8.

644. Phil. Alex. *ap.* Stéph. Byz., *s.v.* Λαοδίϰεια.

645. Divinité qui pourrait être Astarté, l'ancienne Tyché de la cité, selon W.R. SMITH, *Religion of the Semites,* p. 466-467, suivi par J.G. FRAZER, *Pausanias's Description,* 3, p. 340-341.

646. Paus., 9, 33, 4. La promesse imprudente est également la cause du malheur d'Idoménée, le meneur des Crétois devant Troie qui, pris dans une tempête lors de son retour, fit à Poséidon un vœu semblable à celui de Jephté. Et il rencontra son fils, qu'il mit à mort, ou qu'il tenta de mettre à mort, forfait qui lui valut d'être condamné à l'exil : Serv. *in* Virg., *Én.,* 3, 121 ; 401 ; 9, 264 ; Vat. Myth., 1, 195 ; 2, 210. Même affaire pour Méandre ([Plut.], *Fleuv.,* 9, 1) et Chaon (Serv. *in* Virg., *Én.,* 3, 335). Sur le thème, voir J.G. FRAZER (éd.), *Apollodorus.* The Library, p. 394-404.

647. *« how unparalleled in greek annal, it really is »* (L.R. FARNELL, *Hero Cults,* p. 296), jugement prolongé par une autre grande figure, Marie DELCOURT (*Oracle de Delphes,* p. 120-121) : « Le rite, dans sa totalité, est inexplicable et sans parallèle exact ». Ensuite par H.W. PARKE et D.E.W. WORMELL (*Delphic Oracle,* 1, p. 326-327) : « *[...] one may place the extraodinary human tribute sent to Troy by the Locrians* », et tout récemment par A.M. Snodgrass (*Archaic Greece,* p. 68-69 ; *Id., Grèce archaïque,* p. 58-59). Selon R. KLAERK et Y. VERNIÈRE ([éds], *Plutarque.* Œuvres morales, p. 209, n. 1), ce type de représailles était hérité de la thalassocratie Cretoise et ne constituait pas un cas isolé. Je suppose que les auteurs font ici allusion au tribut du Minotaure (voir aussi F. SCHWENN, *Menschenopfer,* p. 45, η. 1). Je n'entends pas discuter de la filiation entre l'épisode du Minotaure et la civilisation Crétoise. Il existe toutefois une nette différence dans le cas présent car le rituel des Locriennes semble historiquement attesté, alors que le tribut à Minos appartient, on en conviendra, à la légende.

648. *IG,* 9, 1^2, 3, 706 ; édition critique aussi chez H.H. Schmitt, *Verträge,* 3, n° 472.

649. *Lokrischen Mädchen,* p. 61-79 ; D.D. HUGHES, *Human Sacrifice,* p. 166-184.

650. 31, 24 (trad. M. BON [*CUF*]). Certains éditeurs, peut-être avec raison, arguant des faibles liens entre le sujet du chapitre consacré à la transmission de messages dans les cités assiégées et l'introduction des vierges locriennes à Troie, ont pensé à une interpolation (Hercher, Hug, cités par J. FONTENROSE, *Delphic Oracle,* p. 134). De plus, plusieurs lettres sont manquantes dans le texte, à un endroit particulièrement important : οί γοῦν περί Ἴλιον (...) ἄνθρωποι [...]. D'autres éditeurs se montrent moins sceptiques, par exemple Schoene (Teubner, 1911), l'*Illinois Greek Club* (*Loeb,* 1947), Bon et Dain (*CUF,* 1967).
651. Voir P. VIDAL-NAQUET, *Chasseur noir,* p. 255, n. 17.
652. Tim. (attribution incertaine), 566F146 A-B ; Lyc, *Al,* 1141-1173 ; [Apollod.], *Ep.,* 6, 20-22 ; Plut., *Délais,* 12 (p. 557D). Le poète en question serait Euphorion, ou Arctinos (Voir R. KLAERK et Y. VERNIÈRE [éds], *Plutarque.* Œuvres morales, p. 209, η. 1).
653. Tim. (?), 566F 146A-B ; [Apollod.], *Ep.,* 6, 21 ; Tzetz. *ad* Lyc, *Al,* 1141.
654. Strabon, 13, 1, 40 (p. 600-601), lequel ne s'appuie peut-être pas autant sur la source qu'il invoque, Démétrios de Scepsis : il peut très bien avoir puisé l'information chez l'auteur et donner sa propre interprétation des faits ; ÉL, fr. 41 (Hercher) ; Annaeus Placidus *ap.* Serv. *in* Virg., *Én.,* 1, 41 ; schol. *ad* Lyc, *Al,* 1141.
655. Magnifiques exemples de reconstitutions historiques chez A. Reinach, *L'origine de deux légendes homériques,* p. 36-42 ; P. Corssen, *Sendung,* p. 197-198 ; H.H. SCHMITT, *Vertrâge,* 3, p. 123 ; G.L. HUXLEY, *Troy VIII,* p. 158-159.
656. Si l'on admet la reconstitution du texte d'Élien par Hercher, sur base de plusieurs entrées de la *Souda :* texte peu fiable donc !
657. Les fillettes d'un an, par exemple, et leur nourrice, ne doivent leur existence qu'à une erreur de lecture des lexicographes empressés : les jeunes filles en charge *pour un an* (παρθένοι ένιαυσιαίαι : schol. *ad* Lyc, *Al,* 1141) sont devenues des παρθένοι *à'une* année. Le terme βρέφος se serait alors insinué dans le texte, ainsi que la nourrice afin de conserver au récit un minimum de logique : P. VIDAL-NAQUET, *Chasseur noir,* p. 261-262, à la suite de J.J.G. VÜRTHEIM, *De Aiacis Origine,* p. 110 ; A. WILHELM, *Mädcheninschrift,* p. 184 ; G.L. HUXLEY, Troy *VIII,* p. 151 ; J. FONTENROSE, *Delphic Oracle,* p. 132, n. 11. Annaeus Placidus (cité n. 654) ne parle que d'une *puella,* et sa version est recoupée par un scholiaste de Lycophron (*ad Al,* 1159). Le chiffre deux semble toutefois devoir s'imposer, d'autant plus que ce *puellam unam* pourrait par exemple provenir de la version altérée où il n'est question que *d'un* bébé.
658. P. VIDAL-NAQUET, *Chasseur noir,* p. 264-265. Voir aussi F. GRAF, *Lokrischen Mädchen,* p. 65-66.
659. *Hero Cults,* p. 300 (voir aussi M.P. NILSSON, *Homer and Mycenae,* p. 44-45 : P.M. SCHUHL, *Formation de la pensée grecque,* p. 35 et U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Homer und die Ilias,* p. 391). De là à affirmer que Farnell croyait également au crime d'Ajax *{].* Fontenrose, *Delphic Oracle,* p. 132 et D.D. HUGHES, *Human Sacrifice,* p. 180), il y a un pas que je me garderai de franchir. Farnell a été suivi par L. LERAT, *Locriens de l'ouest,* p. 19-22, par W.G. SAYLES, *Locrian Ajax,* p. 27 et par A.M. SNODGRASS, *Archaic Greece,* p. 68-69 ; *Id., Grèce archaïque,* p. 58-59. Si le rite est venu se coller au mythe, il faudrait expliquer la rage des « Troyens » à mettre à mort les jeunes filles. Pour quel motif les colons grecs se seraient-ils opposés à la venue au temple d'Athéna de παρθένοι locriennes à la demande, comme beaucoup sont prêts à l'accepter, de l'oracle de Delphes ? Selon F. SCHWENN (*Menschenopfer,* p. 47-54) et A. REINACH (*L'origine de deux légendes homériques,* p. 47), les vierges locriennes sont des φαρμαϰοί, et leur essence néfaste leur vaut un très mauvais accueil. On admettra cependant que pour une expulsion, Troie est une destination lointaine et que, une nouvelle fois, les rites effectués par les Locriennes sont totalement étrangers à la sphère des boucs émissaires.
660. Millénaire : [Apollod.], *Ep.,* 6, 20 ; Call., Or., fr. 35 (PFEIFFER) ; Lye, *Al.,* 1153 ; schol. et Tzetz. *ad* Lyc, *Al.,* 1141 : Jérôme (*C.Jov.,* 1, 41) est hésitant devant la tradition : *annos circiter mille.* Refus de tout délai : schol. *ad* Lyc, *Al.,* 1159.

661. Interruptions : Él., fr. 41 (HERCHER), époque d'Antigone (?) ; schol. *ad* Lyc, *Al.,* 1159, imprécisée. La « guerre de Phocide », qui serait la troisième guerre sacrée, perdue par les Phocidiens en 346 av. J.-C. : [Apollod.], *Ep.,* 6, 22 ; Tim. (?), 566F 146 B. Datation qui concorde très peu avec le délai de mille ans, attesté par les mêmes auteurs, car elle reporterait la guerre de Troie à 1346 av. J.-C, date bien trop haute pour les Anciens, y compris Douris (1334/1333 av. J.-C). Plutarque (*Délais,* 12, p. 557 C) est précis : *ού* πολὺς χρόνος, mais l'utilisation de ce type de chronologie reste suspecte (voir par exemple le cas de l'oracle de Tégyre : *Disp. orac,* 5, p. 412 D) et ne peut être acceptée comme telle (ainsi G.L. HUXLEY, *Troy VIII,* p. 152). Voir aussi F. GRAF, *Lokrischen Mädchen,* p. 61-64 et D.D. HUGHES, *Human Sacrifice,* p. 172-178, qui tentent des reconstitutions de l'histoire du tribut, auxquelles je n'ai rien à ajouter.
662. Strab., 13, 1, 40 (p. 600-601).
663. [Apollod.], *Ep.,* 6, 20 ; Call., *Or.,* fr. 35 (PFEIFFER) ; Jambl., *Vie Fyth.,* 8, 42 ; Jér., *C.Jov.,* 1, 41 ; Lyc, *Al.,* 1141-1145 ; schol. et Tzetz. *ad* Lyc, *Al,* 1141.
664. Vases et relief de bronze : J. DAVREUX, *Cassandra,* p. 139-190. Lib., *Réfut.,* 2, 1 (p. 128-129, Foerster). Sur le personnage mythique de Cassandre, on verra A. MOREAU, *Ambivalences de Cassandre,* p. 145-167.
665. 5, 19, 5.
666. 10, 26, 3. Voir à ce sujet W. RÖSLER, *Frevel des Aias,* p. 1-8 ; S. WEST, *Ajax's Oath,* p. 1-3.
667. Hom., *Od.,* 11, 421-422 ; Eur., *Troy.,* 247-249. Voir J. DAVREUX, *Cassandra,* p. 13-14.
668. Voir *supra,* p. 41, n. 99. D.D. HUGHES, *Human Sacrifice,* p. 173.
669. J. BOARDMAN dans *JHS,* 82, 1962, p. 197 ; N. COLDSTREAM, cité par G.L. HUXLEY, *Troy VIII,* p. 163, n. 79 ; J. VANSCHOONWINKEL, *Égée,* p. 39-52. Polybe (12, 5, 6-8) pensait à une origine précédant la colonisation locrienne en Grande Grèce, c'est-à-dire avant 673 av. J.-C. (voir T.J. DUNBABIN, *Western Greeks,* p. 35-36).
670. Comme le prétendent G.L. HUXLEY, *Troy VIII,* p. 158-159, H.W. PARKE et D.E.W. WORMELL, *Delphic Oracle,* 1, p. 328, A.M. SNODGRASS, *Archaic Greece,* p. 69 ; *Id., Grèce archaïque,* p. 58-59.
671. Il est possible que ce soit pour cette raison que Strabon, ou sa source, ait abaissé la date de l'envoi des premières vierges au temps des Perses, traditionnels oppresseurs des Grecs. F. GRAF (*Lokrischen Mädchen,* p. 66-67) suppose que les données mythiques ne reflètent pas la pratique cultuelle historique, mais en sont extraites (proposition qui prend le contrepied de celle de A.M. SNODGRASS, *Grèce archaïque,* p. 59 : « une explication "ritualiste", qui supposerait le mythe fabriqué pour rendre compte d'un rituel préexistant, n'a dans cet exemple aucune pertinence »).
672. *Al.,* 1141-1174 (traduction, légèrement modifiée, d'A. REINACH, *L'origine de deux légendes homériques,* p. 25-27).
673. Pol., 12, 5, 7 ; Lyc, *Al.,* 1150 ; Serv. *auct. in* Virg., *Én.,* 1, 41. *Mädcheninschrift* (citée p. 151, n. 648), 1. 2.
674. Eur., *IF,* 220.
675. *Délais,* 12 (p. 557 D : trad. R. KLAERR et Y. VERNIÈRE [*CUF*]). Sur toutes ces caractéristiques dans la légende des Locriennes, voir F. GRAF, *Lokrischen Mâdchen,* p. 67-74.
676. 7, 197 ; voir *supra,* p. 96-102.
677. Le rapport déjà supposé entre le λήϊτον d'Halos et le sanctuaire de Zeus Laphystios pourrait bien se renforcer si le lien entre les deux cultes s'avérait suffisamment établi.
678. Plut., *Quest.gr.,* 38 (p. 299 E-300 A) ; sur la légende des Minyades, voir,aussi Ant. Lib., *Mét.,* 10 ; Él., *Hist, var.,* 3, 42 ; Ov., *Mét.,* 4, 1-415. F. GRAF (*Lokrischen Mädchen,* p. 66-67) et D.D. HUGHES (*Human Sacrifice,* p. 179) avaient fait le même rapprochement.
679. Dionysos aussi est Agrionios, sauvage (Plut., *Ant.,* 24, 5) : il n'est pas impossible que sous la plume d'un Béotien, la désignation d'Antoine par un qualificatif propre à Dionysos soit empruntée à la Béotie, et pourquoi pas à la région d'Orchomène où Dionysos est maître d'Agrionies ? Sept fillettes, consacrées à l'Athéna de Cos sont appelées les Ἀγρεταί (Hésych., *s.v.*).

Le lien avec la racine αγρ- peut-être invoqué, mais selon P. Brule (*Fille d'Athènes,* p. 261), le terme signifierait plutôt les « choisies » (ἀγρέω, choisir, selon la définition du Liddell-Scott-Jones, *s.v.*).

680. Tim. (?) 146F 66B (= *ap.* schol. et Tzetz. *ad* Lyc, *Al,* 1141 et 1155).

681. Le sens des vers 1156-1159 n'est pas facile à saisir : voir les hésitations d'A. REINACH, *L'origine de deux légendes homériques,* p. 26-27.

682. *L'origine de deux légendes homériques,* p. 12-53.

683. Relations sexuelles consenties : Mélanippe et Comaetho, prêtresse d'Artémis à Patras (Paus., 7, 19, 3) ; Mélanion/Hippoménès et Atalante, suivante d'Artémis (*supra,* p. 61-62) ; histoire amoureuse entre la prêtresse de Dodone et un envoyé béotien (*supra,* § 6.10, p. 141-144). Viol : Héraclès et Augé, prêtresse d'Athéna Aléa, à Tégée (Paus., 8, 4, 9 ; 48, 7 ; 54, 6 ; Apollod., 2, 7, 4 ; 3, 9, 1 ; Diod., 4, 33, 7-12 ; Eur., *Télèphe,* fr. 696 (NAUCK²) ; Hyg., *Fab.,* 99-100 ; schol. *ad* Lyc, *Al.,* 206) ; Aristocratès et la prêtresse d'Artémis Hymnia à Orchomène (Paus., 8, 5, 11-12) ; Échécrate et la Pythie de Delphes (Diod., 16, 26, 6). Voir P. BRULÉ, *Fille d'Athènes, passim.*

684. Cas d'Augé à Tégée.

685. Actes dont la liste est reprise chez L. LERAT, *Locriens de l'ouest,* 1, p. 176. Le temple d'Athéna Ilias se trouve sans doute en dehors de l'enceinte ancienne établie sur le site de Malandrino.

686. Voir par exemple Esch., *Ag.,* 453.

687. (F)ιλιάς pouvant avoir été une épithète féminine de (F)ιλεύς : voir L. LERAT, *Locriens de l'ouest,* 2, p. 20-21 et surtout p. 159.

688. Hom, *Il.,* 2, 527-535.

689. L. LERAT, *Locriens de l'ouest, 2,* p. 160.

690. Athéna Ilias était honorée également à Siris, en Grande Grèce, par des jeunes gens : voir F. GRAF, *Lokrischen Mädchen,* p. 76-77. C'est encore un trait qui, paradoxalement, nous rapproche de Troie, car Athéna avait son temple dans la cité, même chez Homère, bien que la déesse fût l'ennemie d'Ilion.

691. Voir W.G. SAYLES, *Locrian Ajax,* p. 27-28 ; 35. Pour la fin du IVᵉ siècle av. J.-C, nous disposons de trois vases qui représenteraient les vierges locriennes (?), bénéficiant de la protection divine car à proximité de l'autel : voir F. HAUSER, *Lokrischen Mädchen,* p. 168-173.

692. Les Αἰάντειοι pourraient bien être les « descendants d'Ajax » : à Athènes aussi, Ajax (fils de Telamón) avait ses successeurs en la tribu Αἰαντίς.

693. Première traduction proposée par A. REINACH, *L'origine de deux légendes homériques,* p. 16-17, et suivie par la majorité des commentateurs. Nouvelle traduction de J. FONTENROSE, *Delphic Oracle,* p. 134. On regrettera que Louis Robert n'ait jamais pris position dans le débat. Tout au plus n'a-t-il rien critiqué lors de la parution de l'article de P. VIDAL-NAQUET (voir *Bulletin,* 1976, n° 327).

694. F. GRAF, *Lokrischen Mâdchen,* p. 78-79 : après 550 av. J.-C. : D.D. HUGHES, *Human Sacrifice,* p. 182-184 : renouveau après la guerre de Phocide. L'hypothèse de j. fontenrose (*Delphic Oracle,* p. 131-137) voudrait que la *Mâdcheninschrift* soit la première instauration du tribut, soit vers les années 270 av. J.-C. Cela l'oblige à rejeter pour interpolé le texte d'Énée le tacticien. Mais surtout, cela ne tient aucun compte des caractères fort archaïques du rituel, que l'on s'attendrait peu à voir institués tels quels au IIIᵉ siècle av. J.-C.

695. Voir par exemple, pour Actéon, L. KAHIL, 4, p. 83.

696. Sur l'origine des jeux olympiques, et par extension de tous les jeux locaux, voir H. JEANMAIRE, *Couroi,* p. 413-418 et W. BURKERT, *Homo Necans,* p. 95-103.

697. Voir surtout A. MOTTE, *Prairies et jardins, passim.*

698. « Pour la femme comme pour la Terre, *perdre sa fleur,* c'est entrer dans le cycle nouveau de la maturité féconde » : A. MOTTE, *Prairies et jardins,* p. 44.

699. Traduit selon l'édition de M.L. WEST, *Dictaean Hymn,* p. 149-159, v. 57-60.

700. A. MOTTE, *Prairies et jardins,* p. 77-78.

701. V.25-27 ; 174-187 (trad. r. PIGNARRE, [*GF*].

702. *Il.*, 6, 145-146.
703. A. MOTTE, *Prairies et jardins,* p. 47 ; 157-279.
704. Voir *supra,* § 1.3.1, p. 62-70.
705. *Syll*[3], 557 ; 559 ; 562.
706. C. CALAME, *Chœurs,* p. 192, et en général p. 117-122 ; 190-194.
707. C. CALAME, *Chœurs,* p. 194-204 ; M.P. NILSSON, *Griechische Feste,* p. 145-146 ; voir aussi H. GALLET DE SANTERRE, *Délos primitive et archaïque,* p. 246-252.
708. Voir *supra,* § 2.1, p. 74-79. Sur les Scirophories et les Arrhéphories en tant que fêtes d'inversion : W. BURKERT, *Greek Religion,* p. 227-234 ; *ID., Homo Necans,* p. 143-150 ; E. SIMON, *Festivals of Attica,* p. 22-24.
709. La date précise des jeux olympiques a souvent été discutée : A.E. SAMUEL, *Greek and Roman Chronology,* p. 191-194.
710. Voir G. FOUGÈRES, Art. *Lykaia,* p. 1433. On remarquera que le rituel de la source Hagno, au Lycée (voir *supra,* p. 106), est lié certainement à la période de la canicule.
711. Ovide (*Mét.*, 3, 151-152) met ces mots dans la bouche d'Actéon : « Maintenant, Phébus est à égale distance des deux termes de la terre, et l'ardeur de ses feux crevasse les champs ». Ceci peut signifier que l'on était, au moment du drame, au solstice d'été, ou, si l'on préfère considérer les « deux termes de la terre » joints par le soleil comme étant le matin et le soir, on admettra au moins que l'on fût en été, puisque la chaleur zénithale terrasse les champs, et de surcroît à midi, heure propice au surnaturel (voir R. GALLOIS, *Démons de midi,* 115, p. 142-173 ; 116, p. 54-83).
712. Voir W. BURKERT, *Homo Necans,* p. 109, n. 1 (sources anciennes). Sur la course de Sirius, voir J. LABARBE, *Témoignage capital,* p. 12-17 (en 480 av. J.-C, Sirius devint visible à Athènes le 29 juillet). Voir aussi W. BURKERT (*Homo Necans,* p. 109-115) pour une fête de l'île de Céos, en l'honneur d'un Zeus faiseur de pluie, à la même date.
713. W. BURKERT (*Homo Necans,* p. 135-212) a consacré à ce propos un chapitre intitulé : *« Dissolution and New Year's Festival »,* et quelques pages éclairantes et complémentaires dans sa *Greek Religion* (p. 225-247). Il n'existe qu'un cas de sacrifice humain, destiné à Diomède et Aglauros de Chypre, qui soit spécifiquement attesté pour le mois d'août/septembre (voir *supra,* § 6.6, p. 131-134) mais les réserves énoncées à propos du témoignage de Porphyre rendent hypothétique la date proposée par le néo-platonicien.
714. Sur les Thesmophories, voir W. BURKERT, *Greek Religion,* p. 242-246 ; H. JEANMAIRE, *Couroi,* p. 268-282 ; M. DETIENNE, *Violentes « eugénies »,* p. 183-214 ; E. SIMON, *Festivals of Attica,* p. 18-22 ; F. ZEITLIN, *Cultic Models of the Female,* p. 129-157.
715. Toute la *Flûte enchantée* célèbre le passage de deux héros nubiles, le prince Tamino et la princesse Pamina, au stade d'époux fidèles, moyennant réussite d'épreuves et voyage au pays de la mort (Reine de la nuit, Sarastro). Sur Hans Baldung, dit Grien, et Hans Schwartz, voir G. VON DER OSTEN, H. VEY, *Painting and Sculpture,* p. 38 ; 97-98 et pl. 35 ; 80. Représentation de fiancés amoureux : JJ.M. TIMMERS, *Arts figurés,* p. 166-167. Franz SCHUBERT, *Der Tod und das Mädchen : Lied* (1817), transposé en *quatuor* en 1824.
716. Voir *infra,* p. 281-282.
717. Porph., *De l'Abst.*, 2, 27. Parmi les modernes qui ont fait leur cette conception évolutive, citons un archéologue, Y.A. SAKELLARAKIS (Ἀνασκαφὴ Ἀρχανῶν, p. 389) : pour replacer dans une perspective historique la découverte des squelettes sur le mont Jouktas, dont la position l'invitait à conclure à un sacrifice humain au minoen moyen, il cite en note les exemples d'Iphigénie et des trois Perses sacrifiés avant la bataille de Salamine (voir *infra,* p. 288-291), comme si ces cas pouvaient renforcer et justifier son hypothèse. Je signale aussi la théorie de P.M. WARREN sur la continuité des sacrifices humains crétois et sur la mise en parallèle des cas « attestés » par l'archéologie et des cas relatés dans la littérature (voir *infra,* p. 281-282). Citons encore un anthropologue, A. Baschmakoff (*Origine tauridienne,* p. 8-21), qui voudrait que l'origine du mythe

d'Iphigénie, tel qu'il est connu d'Euripide, soit étroitement liée aux hécatombes accomplies dans les tombes circassiennes jusqu'au IIIe millénaire, etc.

718. D.D. HUGHES, *Human Sacrifice, passim ;* K. DOWDEN, *Death and the Maiden, passim,* et en part. p. 35-37.

719. La plupart des légendes initiatiques sont connues d'auteurs attiques. L'exemple du Lycée est éloquent.

720. Réclusion ou exclusion attestée, de façon sûre ou hypothétique, dans les cas suivants : Aulis, Brauron, Munychie, Corinthe (Héra), mont Palion, mont Lycée, Halos, vierges locriennes, Courètes, Thésée (Oschophories), Marathon (Macarie).

721. Dans certaines tombes, on retrouve en effet le vase par excellence du mariage, la loutrophore (voir G. DAUX, *Ambiguïtés,* p. 382-393 ; R. GINOUVÈS, *Balaneutiké,* p. 265-276 [usage normal] ; p. 254-261 [usage funéraire] ; D.C. KURTZ, J. BOARDMAN, *Greek Burial Customs,* p. 151-161 ; H.J. ROSE, *Bride of Hades,* p. 238-242 ; E. VERMEULE, *Aspects of Death,* p. 223, n. 25).

722. Macarie : *Héraclid.,* 586-596. Polyxène : *Héc,* 352-353 ; 368 ; 414-416 ; 611-612. n. LORAUX, *Façons tragiques, p.* 68-75. Interrogation jusqu'à présent demeurée sans réponse, à moins de supposer que le cou soit une partie très érotisée du corps, et regorgement une défloration, la plaie sanglante étant assimilée au sexe de la femme ; dans le cas des femmes mortes vierges cependant, il n'y a point de sacrifice.

723. Histoire d'Aspalis : Ant. Lib., *Mét.,* 13. Sur la valeur de la mort en tant que mariage avec Hadès, voir aussi R.A.S. SEAFORD, *Tragic Wedding,* p. 106-130 (qui donne de nombreux exemples d'épitaphes et de rapprochements antiques entre mariage et vierge décédée : Antigone, Iphigénie, Glaucè, les Danaïdes, ...) ; voir aussi S.R. ROBERTS, *Iphigeneia, p.* 175.

724. P. MARCHETTI, *Nymphée d'Argos,* à paraître. On citera aussi la Loi cathartique de Cyrène (*SEG,* 9, 1944, n° 72, § 14-16), qui enjoint également aux νύμφαι des ablutions au nymphée avant leur nuit de noces.

725. Eschine, *Corr.,* 10, 5. Remarquons que les femmes Spartiates passaient leur nuit de noces, les cheveux rasés, dans une pièce obscure : leur défloration prenait elle aussi des allures très chthoniennes.

726. Selon D.D. HUGHES (*Human Sacrifice,* p. 79), « *it is possible to see an initiatory origin in all of these tales wich involve the exposure and threatened consumption (or devirgination) of young maidens and men, averted by last-minute rescue by a youthful hero [...]. Still, there is no need to claim (and no way to demonstrate) that all such stories owed their existence to particular rites of initiation, for myth and folktales certainly exhibit « initiatory patterns' and initiatory motifs independent of any existing rites* ». Même s'il n'existe aucun rite en rapport avec ces récits, il est évident que les *« initiatory patterns »* ne sont pas innocents et prouvent à tout le moins l'importance fondamentale du thème dans la pensée et l'éducation grecques. Du reste, puisque la mort rituelle des victimes trouve dans les récits mythiques une exagération particulièrement adaptée à ses valeurs rituelles, il n'est pas erroné de considérer la première à la lumière des secondes, et vice-versa. De même, les objections faites aux théories initiatiques par P.M.C. FORBES IRVING (*Metamorphoses,* p. 51-57) ne tiennent pas suffisamment compte de l'âge et de la situation sociale des victimes, toujours confrontées, qu'on le veuille ou non, à la sexualité et à la défloration ainsi qu'au mariage et à la mort.

727. P. VIDAL-NAQUET, *Chasseur noir,* p. 23.

728. Hés., *Trav.,* 276-280.

729. Voir J. COLDSTREAM, *Geometric Greece,* p. 317-327.

730. Étape importante réalisée par K. DOWDEN (*Death and the Maiden, passim*), mais pas encore décisive.

731. Voir F. DE POLIGNAC, *Naissance de la cité,* p. 26-31 : la pratique religieuse des Xe et IXe siècles av. J.-C. n'avait laissé que peu de traces. L'aménagement des sanctuaires a stabilisé les cultes,

enraciné les rituels dans le sol consacré, à la fois intérieur et extérieur au territoire, et témoigne d'une évolution des croyances religieuses.

732. *Paides,* p. 290-311. Au reste, la civilisation minoenne elle aussi semble avoir connu des cérémonies de passage : R.B. KOEHL, *Chieftain Cup,* p. 99-110 (témoignages iconographiques et aussi archéologiques) ; de même, C. VERUNDEN (*Statuettes anthropomorphes,* p. 94-96) pense que les différentes coupes de cheveux pourraient se rapporter aux différents stages de l'initiation Crétoise ; voir aussi G. SÄFFLUND (*Agoge of the Minoan Youth,* p. 227-233), qui analyse les probables fonctions initiatiques des palais crétois. Les traces de rituels à vocation initiatique lors de la période archaïque peuvent aussi bien être les directes héritières des pratiques de l'âge du bronze que celles des « invasions doriennes » et sans doute sont-elles héritières des deux à la fois.

733. Le titre de l'ouvrage de C. CALAME est clair à cet égard : *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque.* Voir aussi les conclusions de P. BRULÉ, *Fille d'Athènes,* p. 389-412.

NOTES DE FIN

1. Apollod., 2, 4, 3 ; Eur., *Andromède,* fr. 114-156 (NAUCK[2]) ; Ov., *Mét.,* 4, 663-764 ; Phéréc, 3F12...La légende de Persée est complexe, rattachée à Tarse, à la Palestine, et évidemment à Sériphos et à Argos. C'est abusivement, je pense, que J. FONTENROSE (*Python,* p. 275-306) conclut à l'origine orientale de cette légende, adaptation du mythe de Ba'al terrassant Mot ou Yam. Persée aurait d'ailleurs été un ancien dieu foudroyant. Les mythes dits « de combat » sont universels et certains ont pu faire l'objet de syncrétismes tardifs, consécutivement au cosmopolitisme hellénistique. Notons à cet égard que les témoignages allégués par Fontenrose pour asseoir sa thèse d'une importation en Grèce sont d'époque hellénistique : [Skylaxl, *GGM,* p. 79 ; à sa suite : Con., 26F1 (40) ; Paus., 4, 35, 9 ; Pline, *HN,* 5, 14, 69 ; 34, 128 ; 6, 35, 182 ; 9, 4, 11 ; Strab., 1, 2, 35, p. 42-43 ; 16, 2, 28, p. 759. L'auteur est d'ailleurs lui-même amené à supposer plusieurs « influences grecques » sur le cœur oriental. Une version syrienne de la légende (découverte après la parution de son livre) infirme également son hypothèse : voir J.-C. BALTY, *Version orientale,* p. 95-106.

2. Éthiopie est un terme vague (A. BATAILLE, *Memnonia,* p. 2-4 ; 13-14) ; il évoque ici le pays des monstres et des fées et ce n'est que plus tard, sous la domination des diadoques et des épigones, que la situation géographique, comme dans les légendes d'Iphigénie et de Phrixos, dut gagner en importance.

3. Sur un vase du VIe avant J.-C, l'artiste a mis dans les mains du héros deux petites pierres circulaires, alors qu'à son bras droit pend le sac contenant la tête de la gorgone (k. Phillips, *Perseus and Andromeda,* pi. 1, 1, qui étudie également toute l'évolution des figurations de la légende ; voir aussi K. SCHAUENBURG, *Perseus,* p. 55-77 et r. Zahn, *Perseus,* p. 80-85). Sur la parenté iconographique de cette représentation avec un sceau de Nimrod, voir W. BURKERT, *Oriental and Greek Mythology,* p. 28 ; 33—34.

4. Pour Conon (26 F1 [40]), Hygin (*Fab.,* 63), schol. *ad* Hom. (*Il.,* 14, 319) et sans doute Ovide (*Mét.,* 5, 236-249), Persée devient roi d'Argos ; pour Apollodore (2, 4, 4) et Pausanias (2, 16, 3), il échange le trône d'Argos contre celui de Tirynthe avec son cousin Mégapenthès, puis fonde Mycènes. Le second mythographe du Vatican (2, 111) et Lactance Placide (*in* Stace, *Théb.,* 1, 255) parlent de parricide volontaire de la part de Persée.

5. Apollod., 2, 5, 9 ; Diod., 4, 42, 1-7 ; Hyg., *Fab.,* 89 ; Ov., *Mét.,* 11, 194-220 ; Philostr, le jeune, *Tabl.,* 12 ; schol. *ad* Hom., Il., 20, 146 ; Serv. et Serv. *auct. in* Virg., *Én.,* 8, 157 ; Val. Flac, *Arg.,* 2, 461-597.

Voir encore Tzétz. *ad* Lyc, *Al.,* 34 ; Vat. Myth., 1, 136 ; 2, 193· Sur Héraclès dans ce contexte, voir E. DIEZ, *Herkules und Hesione,* col. 169-180 ; T. DOHRN, *Hesionesarkophag,* p. 96-100 ; A. LESKY, *Herakles und das ketos,* p. 1-6 et plus récemment G. AHLBERG-CORNELL, *Herakles and the Sea-Monster,* bien que ce dernier ne fasse pas place aux mythes de délivrance.

6. Seul Diodore prétend qu'Hésione suivit Héraclès pour vivre avec lui ; l'impact de cette version est difficile à apprécier, de même que son ancienneté ; toutefois, un vase étrusque du IV[e] siècle avant J.-C pourrait témoigner de leur union (*BdA,* 1922-1923, II, p. 31, 34-35 et fig. 9).

7. Paus., 9, 26, 7-8.

8. Nic .a*p.* Ant. Lib., *Mét.,* 8. Selon B. SERGENT (*Homosexualité dans la mythologie grecque,* p. 270-274) cependant, la légende d'Eurybate serait simplement un placage tardif sur le schéma de l'histoire du meurtre de Python par Apollon en personne.

9. *Anth.palat., 1,* 154 ; Call., *Or.,* fr. 26-31 (PFEIFFER) ; Con., 26 F 1 (19) ; Lact. Plac. *in* Suce, *Théb,* 1, 570 ; Ov., *Ib.,* 573-576 ; Paus., 1, 43, 7-8 ; 2, 19, 8 ; schol. *ad* Ov., *Ib.,* 573 ; Suce, *Théb,* 1, 557-672.

10. Apollod., 3, 5, 8 ; Eur., *Phén.,* 806-811 (envoyée par Hadès) ; 1018-1042 (fille de l'Échidna infernale, qui enlève les νέους) ; Hyg., *Fab.,* 67. Mort d'Hémon : *Œdipodie,* fr. 2 (ALLEN) ; Hémon a été remplacé par Ménécée chez un certain Nicostratos, a*p.* schol. *ad* Eur, *Phén.,* 1010. M. DELCOURT, *Œdipe,* p. 104-140 ; L. EDMUNDS, *Sphinx in the Œdipous Legend, passim ;* F. EICHLER, *Thebanische Sphinx,* p. 75-110 ; J.-M. MORET, *Œdipe,* 1, p. 9-29 ; 2, pl. 2-17.

11. Paus., 1, 41, 3-4 ; 42, 4 ; 43, 2 ; 4-5.

Chapitre II. Sacrifice humain et culte dionysiaque

1. L'ambiguïté dionysiaque

1 DIONYSOS propose aux savants une figure attractive pleine d'ambiguïtés sibyllines. Lorsque son nom apparut dans les inscriptions mycéniennes[1], on transforma, tant il était tenu pour un arrivant tardif dans le panthéon grec, la théorie de la « conquête » de la Grèce par ce dieu, d'origine inconnue mais sûrement étrangère, en celle d'une « reconquête »[2], ne corrigeant que d'un iota l'hypothèse vivace d'une importation thraço-orientale[3]. Dionysos, par lieu commun, c'est le dieu à part, le dieu « apolitique », le dieu des bacchantes, de la folie, de l'égarement et de l'ivresse, le dieu d'une sexualité débridée menant à tous les excès, le dieu d'un culte sauvage qui ne se serait greffé que tardivement sur les réalités cultuellement pures, apolliniennes, de la grécité[4].

2 Chez un peuple supposé conquis à l'apollinisme, Dionysos a joui toujours, étonnamment, d'une popularité à faire pâlir ses homologues olympiens[5]. Dieu du vin, des orgies, des phallophories et du cortège asiatique puis indien, il concentre en sa personne fascinante une myriade d'éclairages inextricablement amalgamés, tantôt esprit de la végétation[6], démon du renouveau printanier que l'on réveille en hiver et qui renaît au printemps, tantôt divinité infernale maîtresse des âmes et émissaire du riche monde des trépassés[7], quand il n'est pas aussi dieu de l'arbre[8]. De nombreux sacrifices humains assombrissent ses légendes et ont été assignés, selon les théories modernes qui se complètent, se nuancent, s'opposent ou s'annihilent sans jamais épuiser le sujet[9], à quantité de places aussi diverses qu'aléatoires. Bacchos accepte le sacrifice d'un adolescent à Potnia, qu'il adoucit ainsi qu'il libère Patras d'un tribut humain séculaire. Terrible de cruauté, il tourne ses sectatrices en monstres de folie qui accomplissent des meurtres rituels atroces par σπαραγμός, démembrement à vif, suivi d'ὠμοφαγία ingestion des chairs encore palpitantes de la victime déchirée. Ainsi frappe-t-il les Proétides, meneuses des femmes argiennes, les Cadméides et les Minyades, de Thèbes et d'Orchomène. Quand le roi des Thraces, Lycurgue, prend son fils pour un cep de vigne qu'il élague, c'est encore Dionysos qui guide son bras dépeçant. Sanguinaire, dans le nord de l'Égée, il exige la vie d'hommes démembrés, à Chios, à Lesbos et à Ténédos… Derechef, seule l'étude des principales

composantes du culte et des mythes dionysiaques permettra d'estimer ces immolations à leur juste valeur.

3 Les hypothèses historicisantes n'ont pas manqué d'affluer à propos de ces sacrifices humains ; il est indubitable que l'orgiasme bacchique apparut, aux yeux des Grecs et de longue date, comme étranger aux usages de la πόλις, et sa légende passait pour témoigner de la laborieuse importation, en Grèce, de ce culte barbare et conquérant : le dieu, lui-même prophète de sa propre religion, avait en effet rencontré en travers de sa route plus d'adversaires que d'âmes dévotes[10]. De cette vision antique, on a déduit souvent que le culte, neuf ou de retour après les âges sombres, s'était heurté aux normes civiques : le σπαραγμός animal, illustré dans l'abondante céramique aux thèmes dionysiaques des VIe siècle et suivants[11], et par quelques textes littéraires, serait le substitut tout trouvé des premiers sacrifices humains dont les mythes garderaient trace, et face auxquels les cités se seraient mobilisées avant de les adoucir en pratiques de remplacement[12].

4 Une telle explication envisage improprement le mythe comme une étape précédant le stade historiquement attesté, tandis que les communautés grecques avaient, depuis aussi longtemps qu'elles clamaient leur mysodionysisme originaire, incorporé les fêtes bacchiques à leurs calendriers religieux[13]. Les légendes « de résistance », où des opposants affrontent la divinité dans un combat qui leur est fatal, comportent un caractère d'inversion de l'ordre politique auquel il nous faudra revenir, ainsi qu'une volonté moralisatrice visant les impies inéluctablement punis, qui peut se comprendre par elle-même : les mythes d'Artémis et d'Apollon abondent en punitions et expiations, sans qu'on ait jamais supposé ces dernières comme autant de témoignages de l'introduction forcée de leurs cultes en Grèce. Sans doute enfin les domaines variés dans lesquels intervient Dionysos, avec vigueur et en profondeur, sont-ils trop nombreux et essentiels pour qu'on puisse envisager avec quelque sérieux l'hypothèse d'une importation de fraîche date[14].

5 Ce dieu — dépeint volontiers comme un marginal incorrigible[15] — occupe à Patras un des deux pôles du complexe cultuel, duquel on ne pourrait le dissocier sans priver l'association divine de toute signification ; il en est de même en Élide, où il est associé dans un rituel à Héra[16], et peut-être, dans son sanctuaire potnien, à Corè et Déméter[17]. À Halae, centre religieux gardé par la fille de Létô, il reçoit l'hommage de vierges et de femmes en des Dionysies qui prennent chez Ménandre des allures peu convenables. À Athènes, lors des Oschophories, il est célébré de concert avec Athéna, et toutes les fêtes d'hiver ou presque, urbaines et rurales, lui sont dévolues. À Magnésie du Méandre, les dendrophores le révéraient avec Apollon[18] qui, à Delphes, partageait avec lui ses prérogatives ; dans l'antre côrycien, Dionysos s'associait avec le dieu pythique, mais aussi avec Pan et avec les nymphes, grands maîtres de l'enthousiasme, pour recevoir en sa grotte les ménades du lieu[19].

6 La plupart de ces cultes se signalent par leurs attaches au monde des initiations. La présence dionysiaque y serait-elle fortuite ? C'est que Bacchos témoigne de nombreux caractères adolescents[20], et il est probable qu'Henri Jeanmaire, une fois encore, ait eu beaucoup d'intuition en supposant que Dionysos fût une divinité qui avait su « s'infuser » en des rituels immémoriaux en les renouvelant de l'intérieur[21]. Le ménadisme d'ailleurs ne lui appartient pas en propre, d'autres figures divines ayant un culte aux allures parfois orgiaques : les danses artémisiaques sont décrites dans les mêmes termes que les possessions bacchiques, dont peuvent être aussi rapprochées les folies provoquées par Héra en terre péloponnésienne. En fait les sphères d'action de Dionysos, Héra et Artémis

confluent en cette réalité qu'est le mariage, et là où l'on s'attend à rencontrer une divinité, il n'est pas rare de tomber face à face avec une des autres[22].

2. Les mythes dionysiaques

7 LE MOIS ATTIQUE d'Élaphébolion assurait la jointure entre Anthestérion et Munychion, et devait participer également, ne serait-ce qu'en raison des *Elaphebolia* consacrées à Artémis, chasseresse de cerfs, des réalités du renouveau printanier. Or, à ce mois correspond un mois béotien et dorien, Agriônios/Agrianios, voué à la célébration de fêtes dionysiaques, les Agrionies/Agriantes[23]. Souvent ces fêtes sont dissociées du calendrier et analysées uniquement en ce qu'elles peuvent contribuer à la connaissance du culte bacchique, lui aussi abusivement isolé. Elles offrent pourtant une certaine similitude de fond avec les festivals initiatiques, et doivent être expliquées en regard de ceux-ci plutôt que dans un isolement forcé[24]. Quoi qu'on en ait dit aussi, les rites des Agrionies sont ceux d'un mois de printemps qui voit le retour des fleurs et de la verdure, pendant lequel la Nature recouvre lentement ses droits engourdis par les rigueurs hivernales[25].

2.1. Les Minyades

8 Les mythes des Agrionies de Béotie et d'Argolide allient caractères adolescents et caractères de renouveau. L'exemple des filles de Minyas, attesté dès le IV[e] siècle av. J.-C, permettra une extension aux cas des Cadméides et des Proétides.

> « Minyas, fils d'Orchoménos, eut comme filles (θυγατέρες) Λευκίππη, Ἀρσίππη et Ἀλκαθόη qui devinrent absurdement laborieuses. Elles n'eurent que reproches pour les autres femmes (γυναῖκας) qui désertaient la ville pour faire les bacchantes dans les montagnes, jusqu'au jour où Dionysos, prenant les traits d'une jeune fille (κόρη), exhorta les Minyades à ne pas manquer le culte ou les mystères du dieu (τελετὰς ἢ μυστήρια). Mais elles n'y prêtaient pas attention. Irrité de cette attitude, Dionysos se changea non plus en jeune fille (ἀντὶ κόρης) mais successivement en taureau, en lion et en léopard et, des montants des métiers à tisser, il coula en son honneur du nectar et du lait. Devant ces prodiges (σημεῖα) les jeunes filles (κόρας) furent saisies d'épouvante. Sans perdre un moment, elles mirent toutes les trois des sorts dans un vase qu'elles secouèrent ; c'est le sort de Λευκίππη qui en tomba ; celle-ci fit le vœu d'offrir une victime au dieu et, avec l'aide de ses propres sœurs, elle mit en pièces (διέσπασε) *Hippasos* son propre fils. Puis, quittant la maison de leur père (πατρὸς), elles faisaient les bacchantes dans les montagnes, broutant le lierre, les liserons et le laurier, jusqu'au moment où Hermès, les touchant de sa baguette, les transforma en oiseaux : l'une d'elles devint une chauve-souris, l'autre une chouette, la troisième un hibou. Et elles fuirent toutes les trois la lumière du soleil. »[26]

9 Les Minyades n'ont d'autre statut que celui de παρθένοι (κόραι), cohabitant sous le toit paternel : elles sont désignées en tant que θυγατέρες et jamais selon leur appartenance conjugale à un époux. C'est presque une lapalissade que de souligner leurs noms chevalins : la blanche pouliche, la jument piaffeuse et la vaillante cavale qui toutes trois, dit Élien, « refusaient de se laisser passer la bride » que voulait leur imposer le dieu (ἀφηνιάσαι), dans une évocation à peine différente de la symbolique du joug[27] ; elles s'affairent au tissage, occupation des femmes au gynécée certes, mais qui rappelle aussi les tâches quotidiennes auxquelles sont affectées arrhéphores, ourses et autres Orionides. C'est sous les traits d'une jeune fille, enfin, que Dionysos se résolvait à les approcher.

10 Tant Élien qu'Ovide et Antoninus Liberalis les connaissent sous ce trait typique qui consiste à rejeter le dieu, l'initiation, la participation à son culte, et même son essence divine[28]. Or, selon Diodore, dans un passage de qualité, d'ailleurs corroboré par Euripide, femmes mariées et vierges portent le thyrse et célèbrent ensemble Dionysos :

> « Et les Béotiens, les autres Grecs et les Thraces, [...] auraient, dit-on, institué des sacrifices triétériques à Dionysos et adopté la créance que le dieu faisait son épiphanie chez les hommes. Ce pourquoi, dans beaucoup de cités grecques, tous les deux ans, se tiennent des assemblées de femmes, et il est de règle que les jeunes filles portent le thyrse et s'associent aux manifestations de la possession en acclamant le dieu par l'εὐοῖ et en l'honorant. »

11 À cette différence près cependant que les παρθένοι semblent exclues du sacrifice secret qui ponctuait les courses bacchiques, et cette exclusion laisse présager une initiation particulière, probablement réservée aux épouses accomplies :

> « Quant aux femmes (γυναῖκες), elles sacrifient au dieu en corps, elles font les bacchantes et par des chants divers, elles célèbrent la parousie de Dionysos, en imitant les ménades, dont l'histoire fait les compagnes du dieu. »[29]

12 La participation des filles de Minyas, encore vierges, aux mystères du dieu ne serait donc que normale. Que ces dernières, toujours soumises à l'autorité paternelle, soient déjà mères, puisque le fils de Leucippè fera les frais d'un σπαραγμός incité par le dieu en personne, n'a rien d'exceptionnel dans la mythologie grecque : Atalante, par exemple, est mère de Parthénopée, Callisto d'Arcas, Augé de Télèphe et Psamathe de Linos, toutes célibataires et mères à la destinée fatale ou presque, pour elles et pour leurs enfants ; la maternité des Minyades n'est donc pas en nécessaire contradiction avec leur παρθενεία[30] : elle est une preuve de ce que leur corps est devenu celui de femmes nubiles qui leur impose de dépasser l'adolescence en même temps que le signe du refus de devenir pleinement adultes, manifeste également dans la répulsion anormale face au culte bacchique. Significatif d'ailleurs est ce désir intransigeant de demeurer non initiées aux mystères dionysiaques, car l'accent n'est pas tant mis sur le mariage que sur l'initiation des jeunes filles : c'est dire qu'une femme n'est vraiment femme que si elle participe au culte bacchique, et que la condition d'épousée ne peut être dissociée des pratiques dionysiaques[31].

13 Aux traits initiatiques de la légende s'ajoutent les caractéristiques de l'inversion : une atmosphère irréelle baigne l'anecdote, avec l'abandon par toutes les femmes des travaux consacrés et des foyers, avec les oribasies, nocturnes, loin des gynécées et de la πόλις, échappant à la surveillance maritale ; la volonté est nette d'abolir, dans le mythe, les normes spatiales, temporelles et sociales de la cité, y compris dans le comportement des Minyades : car celles-ci sont mères, tandis que leur conduite qui aboutit à la destruction de leurs enfants en fait des mères dénaturées, des anti-mères[32] : les filles du roi d'Orchomène sont donc des adolescentes aptes à la procréation, appelant de leurs vœux l'union conjugale dans la version d'Élien, mais dont l'échec dans le passage final aurait fait des mères ratées. L'anecdote légendaire des Minyades ressortit donc à la fois au culte dionysiaque, dans son image traditionnelle, et au domaine des initiations.

2.2. Les Cadméides et leurs enfants déchirés

14 L'histoire de la triade des sœurs Ino, Agavé et Autonoé, accompagnées de l'infortunée Sémélé, rencontra un vif succès auprès des tragédiens[33]. Si l'on fait abstraction du roi de Thèbes, Penthée, célibataire et mis à mort, — qui fera l'objet d'une analyse par la suite, —

cette saga des filles de Cadmos est de la même veine que celle des Minyades. Dans les *Bacchantes* d'Euripide, dès le prologue récité par Dionysos en personne, Agavé est visée par le dieu qui réclame vengeance : elle sera punie pour avoir douté du dieu, de sa divinité et de la bonne foi de sa sœur foudroyée, ainsi que pour avoir refusé de se plier à ses ordres divins[34] : c'est un souvenir de résistance, non pas de Penthée, thème qui draine l'intrigue complexe des *Bacchantes* et d'autres pièces antérieures[35], mais bien de sa mère. Celle-ci, qui a abandonné les métiers à tisser[36], est constamment désignée en tant que fille de Cadmos, et jamais en tant que veuve du Sparte Échion, à la personnalité falote[37]. Sur le Cithéron, les bacchantes sont « joyeuses telles des pouliches dételées du joug ouvragé »[38], expression qui fait référence à un statut d'indépendance pré-conjugal et extra-conjugal. Enfin, les sectatrices prennent, « dans leurs bras, de jeunes faons ou de petits loups, farouches nourrissons auxquels elles offrent leurs seins de jeunes mères ayant abandonné leurs rejetons »[39] : au motif de la résistance au dieu de la part de la triade se joint l'image d'une participation féminine très jeune, au point que Dionysos appelle ses fidèles « Ὦ νεάνίδες »[40]. Bien sûr, les femmes de tous âges participent : les bacchantes « se dressent, debout, en ordre admirable, jeunes, vieilles, vierges encore indomptées »[41], tandis qu'Agave n'est plus vraiment une jeune mère, son fils étant déjà presque adulte[42]. L'infanticide commis par Agavé est néanmoins à mettre en parallèle avec celui perpétré par les Minyades tandis que les autres bacchantes sont dites arracher les enfants aux maisons[43] : la porte est ouverte aux hypothèses, mais la plus plausible est que le poète s'inspirait d'une version où les femmes de Thèbes, fautives comme Agavé, et comme les Minyades, commettaient le σπαραγμός, comme en Argolide, on y viendra, les femmes déchiquetaient leurs enfants en de semblables circonstances[44].

15 Les légendes des Cadméides et des Minyades se recoupent donc, mais l'histoire des filles de Cadmos est mieux documentée. L'aventure de Sémélé, quatrième princesse nécessiterait ici trop de commentaires : jeune fille séduite par Zeus, elle trépasse quand vient la délivrance ; elle pourrait se confondre avec une Callisto[45] mais semble davantage à rapprocher des divinités-mères[46]. Toutefois le plus surprenant concerne les destins individuels des trois autres sœurs, différents mais parallèles : Agavé, sous l'empire de la μανία, a lacéré son propre fils Penthée. Fautives, elles aussi, d'avoir calomnié la maternité divine dont se targuait Sémélé, Autonoé et Ino participent à la bacchanale funeste au souverain, mais, indépendamment, toutes deux connaissent ou ont connu les déboires traditionnels des opposants au culte orgiaque : le fils d'Autonoé n'est autre qu'Actéon, à la fortune ensanglantée sur le même Cithéron, plusieurs fois rappelée par Cadmos dans les *Bacchantes*[47]. Ino, femme d'Athamas, dans une version différente des enfances béotiennes de Dionysos et connue d'Euripide[48], avait accepté de prendre en charge Bacchos enfant, *transformé en fille*, à l'insu d'Héra. Mais quand la déesse s'aperçut de la supercherie, elle jeta le trouble dans l'esprit du roi, qui tua son propre fils Léarque à la chasse, alors qu'Ino, nourrice affolée, se précipitait dans la mer avec le cadet, Mélicertès. À ce moment, Hermès intervenait et confiait aux Muses le rejeton auquel Zeus rendait sa masculinité[49]. Les imbrications obscures entre le mythe d'Athamas, le culte de Zeus Laphystios et la geste initiatique du Dionysos béotien ne permettent cependant aucune conclusion : Ino et Agavé sont bien prises de folie, causée par Héra chez l'une et Dionysos chez l'autre. Elles mettent à mort leur propre fils et prennent l'apparence de mères dénaturées. Ino cependant ne tue son enfant qu'en voulant le sauver, ne pratique pas de σπαραγμός sur sa personne et son assimilation à une nourrice de Dionysos n'est pas claire. Aussi écartera-t-

on, tant que la lumière ne sera pas faite à ce propos, l'Ino de cette version du clan des anti-mères dionysiaques, où Agavé au contraire trône en reine peu enviable[50].

16 Le croisement des destins d'Agavé et d'Autonoé est ainsi flagrant dans l'infortune de leurs fils : Penthée et Actéon périssent en des circonstances étranges de similitude, tous deux parvenus à l'âge d'être soi-même et confondus avec des bêtes sauvages, sur le vouloir, l'un de Bacchos, l'autre de la Chasseresse[51], et bien sûr, dans la vaste forêt labyrinthique. Leur sort est proche de celui d'Hippasos qui, qualifié de faon par Élien[52], n'est donc qu'un ἔλαφος, dont la fin n'est en rien préférable à celle de Linos, qui périt comme Actéon sous la dent de chiens enragés[53]. Léarque aussi, premier né d'Ino et d'Athamas, était un ἔλαφος abattu par « erreur » de la main de son père déraisonnant. Et ce Léarque-cerf avait des points communs avec les ἔλαφοι du mont Lycée. Cela fait beaucoup de petits cerfs mis à mort, abattus à la chasse ou offerts à la curée. Je n'hésiterai pas à citer ici également la substitution aulidienne d'Iphigénie, après qu'Agamemnon ait lui-même abattu une biche sacrée, anticipation flagrante du sacrifice de sa propre fille. Il convient également de ne pas omettre le titre suggestif *d'Elaphebolia* que porte la déesse à Athènes[54], ou la νεβ(ρ)εία de Pagasae-Démétrias ; c'est Artémis encore, ἐλαφόκτονος chez Euripide[55], qui transforme la nymphe Taygète en biche, ainsi que la fille de Mérops. Hécube a rêvé qu'un loup lui ravissait une biche à ses genoux, prémonition du sacrifice de sa fille Polyxène[56]. Si la nébride d'ailleurs est un attribut peu élucidé des ménades, des bacchantes et de Dionysos, elle recouvre les épaules d'Artémis sur de nombreuses représentations artistiques[57]. En fait, l'appellation ἔλαφος pourrait bien se rapporter, comme celle de πῶλος, aux adolescents prêts à gravir le dernier échelon de l'échelle sociale. Si cela n'est qu'une hypothèse, celle-ci vient s'ajouter aux autres qui tendent à isoler, au sein du dionysisme, un pan de culte concerné par le passage à l'âge adulte.

2.3. Les Proétides et les femmes d'Argos

17 Au centre de ces histoires béotiennes bouillonne la folie, la λύσσα qui frappe Minyades et Cadméides, comme Lyssa, meneuse à l'occasion des bacchanales, avait provoqué les chiens d'Actéon[58]. Cette déraison, qui ne prend fin qu'après les courses échevelées, s'accompagne d'une impudicité, voire d'une lubricité, soulignée dans les *Bacchantes*, et c'est d'ailleurs parce qu'il pensait les Thébaines coupables de comportements déviants que le roi de Thèbes avait tenté de les surprendre, en les épiant sur le Cithéron :

> « Elles se blotissent, chacune de leur côté, dans quelque lieu solitaire, et s'y offrent aux caresses des hommes. Sous le prétexte de célébrer le culte divin, comme il sied à des ménades, elles offrent la préférence à Aphrodite plutôt qu'à Bacchos. »[59]

18 Cette lascivité, cette inconduite, semble poindre dans la légende des trois filles de Proetos [60] : vierges, elles errent entièrement nues loin d'Argos ou de Tirynthe, et leur beauté corporelle se dégrade jusqu'au paroxysme de la laideur ; puis elles sont guéries de leur folie par Héra ou par Artémis. Or dans une variante, la totalité des femmes argiennes subit les effets de cette folie, qui les pousse à déchirer leurs enfants[61]. Ces deux histoires, en lesquelles on a vu récemment deux touts distincts qui se seraient confondus avec le temps[62], au regard de leurs homologues béotiennes, ont pu être originellement, sinon fondues, du moins interdépendantes. S'il n'en était pas ainsi, leur association rapide témoignerait en faveur de leur grande proximité de fond : comme les femmes de Thèbes avaient été conduites dans la montagne pour la faute de la triade cadméenne, les femmes d'Argos semblent avoir pâti de l'ὕβρις de leurs princesses. Si le phénomène est rapporté à

Héra autant qu'à Dionysos, c'est parce que la déesse est en Argolide une des détentrices incontestées des pratiques orgiaques, quelles qu'en fussent les origines[63].

19 Élien enfin cite une histoire concernant les femmes de Chios, et sans doute fait-il allusion à l'αἶτιον du combat qui opposait hommes et femmes sur l'île lors, justement, des fêtes de Bacchos[64] : les femmes en déraison caractérisée y auraient jadis entamé un combat contre les hommes, qui n'aurait pris fin qu'avec des promesses de mariage ; à nouveau, à côté de traits inversifs, la préparation à la vie conjugale se manifeste dans le contexte dionysiaque, de la même manière qu'elle ressortait des pièces de Ménandre à propos des Tauropolies et des Dionysies d'Halae, des fêtes d'Élis et des complexes cultuels de Patras et peut-être de Potnia. Ces fêtes sont probablement à inscrire aux côtés des cérémonies durant lesquelles la jeunesse à marier était « présentée », et ce, en plusieurs endroits de la Grèce[65].

2.4. Conclusions préliminaires

20 Dans les mythes dont nous avons souligné une parenté de structure, Dionysos n'est pas seul à susciter la transe des ménades, ou des bacchantes, ni à bénéficier du σπαραγμός. Il intervient certes auprès des Minyades et des Cadméides, mais il cède sa place à Héra dans une version du mythe des Proétides, alors qu'Artémis est seule responsable des malheurs d'Actéon, et Apollon seul coupable d'avoir laissé déchiqueter le petit Linos dans sa corbeille[66]. La différence qui distingue les acteurs premiers du drame, femmes dans les premiers cas, chiens dans les seconds n'est pas radicale ; d'abord, le résultat ne varie pas : un enfant ou un adolescent est mis en pièces ; ensuite on se souviendra qu'Hésiode avait individualisé les chiens lancés à la poursuite d'Actéon, en leur conférant un aspect presque anthropomorphique : les bacchantes, dans la tragédie du même nom, sont nommément appelées « chiennes de Lyssa » (θοαὶ Λύσσας κύνες), et le lien avec la représentation de Lyssa, sur le cratère du peintre de Cadmos, en train d'exciter les chiens à tuer Actéon, s'imposera immédiatement à l'esprit[67].

21 Foncièrement d'ailleurs, la trame des mythes « spécifiquement dionysiaques », ne tranche que peu avec celle des mythes de sacrifices humains « initiatiques » jusqu'à présent passés au crible : Agamemnon, coupable d'une vexation envers Artémis, est obligé d'immoler de sa main sa propre fille. Minyades, Proétides, Cadméides plongent dans cette même atrocité et Agavé, lorsqu'elle se rue sur Penthée, agit non en meurtrière, mais en mère sacrificatrice :

> Πρώτη δὲ μήτηρ ἦρξεν ἱερία φόνου καὶ προσπίτνει νιν
> « La première, sa mère, *prêtresse en ce sacrifice*, donna le signal de la mise à mort : elle se rua sur lui. »[68]

22 L'acte d'Agavé est certes religieux en ce sens qu'il se confond avec le vouloir de Dionysos[69] . Mais les modalités de mise à mort diffèrent en deux points : la mère, en premier lieu, tient le rôle du père, sacrificateur. Cette place inattendue d'officiante réservée à la mère tient sans doute aux réalités de l'inversion dionysiaque, qui soumet le mâle habituellement dominant à la femme normalement dominée, et que nous éclaircirons par après. Deuxièmement, le sacrifice à l'autel devient le démembrement féroce des victimes [70], et cette disparité est difficile à expliquer. Procédons par ordre ; la majorité des mythes abordés est traversée par le thème du jeune adolescent ou de l'enfant déchiré, en partie dévoré tout cru ou tout cuit, selon qu'il s'agît d'un σπαραγμός ou d'une affaire de chaudron, mais aussi d'une façon ou d'une autre, souvent ramené à la vie, reconstitué : au

λέβης régénérateur, le fils de Lycaon, Pélops et Léarque ; destinés à l'estomac du monstre mais sauvés et promis à un noble avenir Thésée, Andromède, Hésione, Alcyoneus, Cléostratos (?). Or si Actéon, Linos, Penthée, Hippasos et les enfants des Argiennes sont certes déchirés, et certains dévorés, Actéon revit dans une image créée par le bon Chiron tandis que ses restes sont rassemblés par sa mère : Linos jouit d'un culte, signe évident d'une reconnaissance supérieure ; Penthée aussi est reconstitué par Cadmos, témoignage souvent négligé qui coupe court aux affirmations trop nettes de cannibalisme primitif : si Penthée et Actéon peuvent faire l'objet d'une *compositio membrorum*, leur corps mis en lambeaux n'a pas pu être entièrement dévoré. Or, et des parallèles ethnologiques le prouvent, le déchiquetage de victimes lors de transes collectives s'achève par l'ingestion totale des chairs et des viscères : les victimes humaines du σπαραγμός sont donc à la fois traitées comme les animaux mis en pièces, et traitées différemment ; peut-être les sacrifices des légendes de passage dont la trame est manifeste au sein de la sphère orgiaque ont-ils pu prendre l'aspect du σπαραγμός, propre des chasses ménadiques[71], mais au-delà de cette apparence certains éléments pourraient être demeurés irréductibles à l'assimilation.

3. Les rites dionysiaques en rapport avec les mythes des agrionies/agr(i)anies

3.1. Les Agrianies argiennes

23 CHACUN des mythes liés à une triade féminine en folie expliquait certains rites bisannuels, les Agrionies en Béotie ou Agrianies à Argos, définies en une glose d'Hésychios, avare de précisions et que d'aucuns ont mise en doute[72] :

> « Agrania : festival (ἑορτή) à Argos, pour une des filles de Proetos. »
> « Agriania : Fête des morts (νεκύσια) chez les Argiens, jeux (ἀγῶνες) chez les Thébains. »

24 La fête argienne serait donc essentiellement funèbre, et consacrée à une des filles de Proetos, peut-être Iphinoé, seule à avoir expiré lors de la poursuite — pourtant sicyonienne — menée par l'éphèbe Mélampous. Cet aspect ne doit pas toutefois être considéré trop étroitement : en fait de τέλη, c'est une πένθιμος ἑορτή que Médée avait instituée en faveur des fils qu'en proie au désespoir elle avait immolés[73]. Fête des morts et fête consacrée à des adolescents décédés s'accorderaient d'ailleurs aussi à Brauron, où l'on célèbre la morte vierge Iphigénie et finalement en tous endroits où l'on remémore au printemps ou en été la fin tragique d'un adolescent emporté avant l'âge. Cette manifestation initiatique (?) était sans doute intégrée au sein d'une fête plus large, avec certaines composantes de renversement telles que les laisse deviner le mythe des femmes argiennes, mais cela reste du domaine de l'hypothèse.

3.2. Les Agrionies béotiennes

25 En Béotie, les Agrionies présentent plusieurs visages[74]. Elles sont d'abord les ἀγώνες cités par Hésychios, tardifs au vu de l'épigraphie. Elles sont aussi des manifestations très particulières de l'orgiasme bacchique qui se déroulent lors du troisième mois de l'année, Agriônios. On ne sait si elles renferment également cette notion funèbre d'Argolide, mais elles prennent place juste au sortir de l'hiver, un peu après les Anthestéries athéniennes[75]

. De surcroît, derrière ce mois d'Agriônios, selon une intéressante hypothèse de Ken Dowden, se dissimulerait l'empreinte d'un ancien festival indo-européen du retour printanier, ce qui étayerait quelque peu nos hypothèses de base[76].

26 Ces Agrionies béotiennes semblent recouvrir deux types de comportement. À Chéronée tout d'abord, elles ont acquis la forme d'une quête à l'enfant Dionysos, dont Plutarque, évidemment bien informé, glisse un mot au détour d'un propos de table[77] :

> « Ce n'est pas un hasard si chez nous, lors des Agrionies, les femmes (γυναῖκες) se mettent à la recherche (ζητοῦσιν) de Dionysos, comme s'il avait fui secrètement, pour finalement arrêter sur l'affirmation qu'il a trouvé refuge auprès des Muses, et qu'il est caché chez elles (κέκρυπτοαι). Après quoi, ayant achevé leur repas, elles se posent les unes aux autres des devinettes et des jeux de mots. »

27 Le dieu a reçu asile chez les Muses : c'est donc enfant qu'il s'est évanoui dans le pays des fées nourricières de Jeanmaire[78]. Le verbe usité est une fois de plus κρύπτω, qui rappelle Médée à Corinthe, Déméter chez Métanire et Rhéa à l'antre de l'Ida. La quête se révèle inutile, et les femmes se dispersent, après un repas pris en commun, émaillé de devinettes [79]. La célébration de cette fête est un mystère (μυστηρίου), et seules les γυναῖκες semblent être de la partie. La recherche entreprise, au contraire de ce qu'on en dit souvent, ne s'accompagne d'aucune hargne visible[80] : mis à part la « poursuite » de Penthée dans les *Bacchantes*, qui n'en est pas vraiment une[81], il n'existe d'ailleurs *aucun* exemple d'un Dionysos même enfant, — ou d'une de ses hypostases, — poursuivi par des femmes en furie. C'est ici, je crois, une quête pacifique, qui n'a d'autre but que de retrouver l'enfant disparu, très probablement dans son intérêt à lui, et non pour le détruire par σπαραγμός.

28 Cette battue stérile est comparable, pour une bonne part, à une oribasie d'Asie Mineure consacrée à la recherche d'Hylas, l'éromène d'Héraclès, dont les nymphes s'étaient emparées. Finalement, le prêtre de la cérémonie se rendait à la source pour y offrir un sacrifice : Hylas avait atteint l'âge des rapports homoérotiques avec un éraste de choix, et il était impératif pour lui de quitter l'enfance. Tombé sous la coupe des nymphes, dispensatrices de démence[82], Hylas connaît une destinée identique à celle de Dionysos réfugié chez les Muses, dépositaires de cet enthousiasme tellement proche de la μανία[83]. Cependant, si Dionysos avait jugé bon de s'esquiver en secret, il devait avoir ses raisons, et on peut conjecturer qu'il redoutait les menées d'un être malveillant.

29 Or, la première apparition de Bacchos dans la littérature grecque, au chant VI de *l'Iliade*, décrit précisément la rencontre peu engageante entre le dieu, choyé par ses nourrices, et un homme-loup, Lycurgue, que la tradition allait localiser plus tard sur le Pangée[84].

> « Ah non, non, le fils de Dryas, le fort Lycurgue, il ne fit pas de longs jours, lui qui eut querelle avec les dieux du ciel, lorsqu'il pourchassa les nourrices du furieux Dionysos à travers le divin Nyséion. Et toutes, d'un même geste, jetèrent à terre leurs instruments de culte (θύσθλα), car le tueur Lycurgue les meurtrissait de son aiguillon (βουπλήξ [?]). Et Dionysos, pris d'effroi, bondit dans les flots de la mer, et Thétis le reçut en son sein, tout tremblant : un frisson terrible l'avait saisi quand hurla le guerrier. Mais la suite fut que celui-ci s'attira la colère des dieux qui mènent la bonne vie, et le fils de Cronos le rendit aveugle. Certes, il ne fit plus de longs jours, parce qu'il était devenu l'ennemi des dieux immortels. »[85]

30 Les femmes qui entourent le dieu sont ses nourrices, visiblement favorables. Un personnage menaçant s'en prend à ces accompagnatrices du dieu, lequel prend peur, saute dans la mer et y est accueilli par Thétis et les Néréides, qui remplissent ici un office comparable à celui des Muses dans la version chéronéenne, ou à celui des nymphes dans

l'histoire d'Hylas. Les thèmes des enfances du dieu et du plongeon dans la mer nous sont désormais familiers[86].

31 Dans ses *Questions grecques*, Plutarque expose enfin les Agrionies d'Orchomène, au caractère tellement différent qu'il y a lieu de se demander si, en dépit de leur appellation identique, elles ne recouvrent pas deux temps forts, différents, dans le mois d'Agriônios. À la suite du récit qu'il consacre aux Minyades, l'auteur écrit encore[87] :

> « Leurs maris, mal vêtus en raison de la peine et du deuil, sont dénommés ψολόεις. Mais les Minyades elles-mêmes sont appelées Ὀλεῖαι[88], c'est-à-dire les destructrices. Et jusqu'à aujourd'hui, les Orchoméniens appellent ainsi les femmes qui descendent de cette famille (τὰς ἀπὸ τοῦ γένους) ; tous les deux ans (παρ'ἐνιαυτόν), lors des Agrionies, ont lieu une fuite et une poursuite de ces dernières par le prêtre de Dionysos, qui tient à la main une épée dégainée. Il lui est permis (ἔξεστι) de tuer celle qu'il aura rattrapée et de mon temps, le prêtre Zoilos en égorgea une, mais il n'en résulta rien de valable pour eux (les citoyens) ; Zoïlos tomba malade, pour quelque petite blessure fortuite et, la plaie ayant suppuré longtemps, il mourut ; et ayant été impliqués en des dommages publics et des condamnations, les Orchoméniens retirèrent la prêtrise à la famille de Zoïlos et choisirent le meilleur de tous (pour s'acquitter de cette fonction). »

32 Les conjoints des Destructrices s'appellent les Noircis, et l'ensemble de la fête s'apparente à la poursuite sicyonienne des Proétides, menée par Mélampous le pied noir et ses éphèbes. Cette chasse argienne à la jument-παρθένος, accompagnée de danses extatiques, était sans doute comprise dans le rituel désigné par Hésychios en tant qu'Agrianies. Malheureusement, pour le domaine béotien, Plutarque s'exprime dans le vague : τὰς ἀπὸ τοῦ γένους est une donnée inexploitable ; l'expression englobe-t-elle toutes les descendantes de sexe féminin, παρθένοι comme γυναῖκες, ou alors les femmes mariées seulement ? Bien sûr, l'existence des Πσολόεις, les pitoyables époux, laisserait incliner en faveur de cette dernière solution, mais le raisonnement est peu concluant, surtout si l'on considère l'union qui existait, au sein des fêtes dionysiaques et dans leurs αίτια, entre femmes d'avant et d'après les épousailles, comme dans le mythe des Minyades[89].

33 La poursuite constitue visiblement une composante essentielle des Agrionies, mais celle-ci revêt allures et significations dissemblables. La chasse que Lycurgue donne à Dionysos et à ses nourrices n'est pas motivée, et les femmes qui suivent le dieu ne sont coupables d'aucun méfait notoire, au contraire : elles sont bienveillantes et subissent impuissantes l'assaut d'un tueur fou[90]. À ce harcèlement, je comparerais volontiers la poursuite à laquelle Athamas soumet sa famille, ses fils Léarque et Mélicertès, sa femme Ino et aussi le petit Dionysos de sexe alors féminin : un homme aveuglé chasse le dieu et maltraite aussi sa nourrice, avant qu'Hermès ne remette Dionysos aux nymphes de Nysa. Le pas est menu à franchir de supposer que le Dionysos de Chéronée était effrayé par un danger qui menaçait son existence, et que les femmes du lieu tentaient de le retrouver, suivant l'attitude bienveillante de ses nourrices légendaires.

34 La chasse des Agrionies orchoméniennes est d'une nature différente : elle est aux mains du prêtre de Dionysos, et peut-être aussi des Noircis, eu égard à leur ressemblance avec les éphèbes de Mélampous. La poursuite vise au simulacre de la mise à mort de ménades souillées de sang humain, ou à leur purification, puisque dans la légende les sectatrices correctes du dieu prennent en chasse les Minyades jusqu'à leur métamorphose en oiseaux de nuit[91].

35 La poursuite revêt donc plusieurs significations dans les cultes dionysiaques : elle peut être une chasse donnée au dieu accompagné de ses nourrices, et serait un épisode des

enfances divines, intégré donc au versant « initiatique » de ces cultes. Une autre consiste à traquer les bacchantes meurtrières de leurs enfants dans leurs excès ménadiques, et se glisserait dans l'aspect d'inversion typiquement « orgiaque » des cultes en question. Enfin, lorsque la chasse est donnée à des παρθένοι, elle peut avoir une fonction initiatique liée au domptage des jeunes filles ἄζυγες en même temps qu'un rôle inversif en tant que poursuite de meurtrières, comme dans la légende des Minyades.

4. Les aspects initiatiques du culte dionysiaque

36 DIONYSOS reste donc, pour une part non négligeable, un petit dieu qui doit gagner son habilitation à la vie divine. L'attestation d'un épisode de ses enfances renvoie aux enfances de Zeus en Crète, au Lycée, à Olympie et en de nombreux endroits d'Asie Mineure[92]. Bacchos est une divinité enfantine que l'on réveille en hiver à Delphes, et que l'on place encore nouveau-né dans le λικνίτης, le van, en attendant qu'il renaisse au printemps, particularités propres à fusionner avec celles d'une divinité du renouveau végétal[93].

37 Le dieu était souvent associé à une arrivée par la mer. Ainsi à Athènes on fêtait sa venue en le promenant sur la proue d'un navire[94], de même qu'à Smyrne[95]. Sa statue, à Patras, était arrivée au port dans les bagages d'Eurypyle en provenance de Delphes, et son temple avait été édifié à proximité de la mer[96]. Sur le rivage marin d'Élis, le collège initiatique des seize femmes invitait le dieu à se manifester sous la forme d'un taureau[97]. À Prasiae, la légende disait que Dionysos avait été mis dans un coffre par Sémélé et jeté à la mer[98]. À Tanagra, il avait défendu les femmes de la cité qui, désireuses de célébrer ses orgies, prenaient un bain sur la plage : il y engagea un corps à corps avec un triton[99], autre façon de dire un monstre marin, dont il les délivra ; ici s'ajoute le thème de l'épreuve victorieuse du novice. En tout cas, il affectionne les milieux humides, marécageux, et c'est ainsi qu'on le retrouve au Limnaion, sur un des fiefs typiques d'Artémis[100].

38 Or, si les Grecs pensaient Dionysos issu de l'élément aquatique, ils savaient aussi qu'en certains endroits il y avait plongé. Dans l'anecdote homérique, le dieu poursuivi par un homme-loup se réfugie au sein des vagues dans les bras de Thétis. À Lerne, Bacchos avait été précipité dans le lac par Persée[101], et toujours à Lerne, les Argiens l'évoquaient au son des trompettes, par la précipitation d'un agneau dans le même lac, réputé sans fond, porte sur l'Hadès. Lui-même en aurait émergé après avoir été chercher sa mère chez Pluton[102] : plongeon analogue à celui de Thésée, exploit de jeunesse, séjour dans le royaume des morts, anabase, l'interprétation partiellement initiatique n'est pas forcée.

39 Elle serait assurée si la théologie orphique, chronologiquement difficile à situer, ne restait pas aussi controversée[103] : Dionysos, assimilé au tout jeune Zagreus, était attiré par les Titans au moyen de « jouets » (osselets, miroir, toupie, rhombes, balle, pommes d'or du jardin des Hespérides), puis tué, dépecé et mis à bouillir dans un chaudron puis à rôtir à la flamme. Zeus intervenait, foudroyait les Titans et reconstituait le malheureux, dans un scénario qu'on croirait calqué sur les mythes lycéen et olympien. Ainsi, le dieu trois fois né, du ventre de Sémélé d'abord, de la cuisse de Zeus ensuite et enfin du chaudron régénérateur, et qui passait à Naxos pour avoir été élevé dans une grotte isolée, désormais rendu immortel grâce à la foudre qui avait consumé sa mère[104], possède, entre autres, tous les caractères d'une divinité jeune, qui subit le trépas momentané pour revivre à sa réelle condition divine[105].

40 La place ménagée à tous ces traits adolescents dans les légendes dionysiaques a incité Jan Bremmer à conclure que le ménadisme tirait ses origines de pratiques prénuptiales[106]. Une fois leur fonction première tombée en désuétude, celles-ci auraient été formellement maintenues par les femmes même mariées pour diverses raisons. D'abord pour se libérer du « stress » de la réclusion quotidienne et leur permettre de sortir du gynécée où elles étaient en permanence cloîtrées. En second lieu, pour leur permettre de pouvoir, de temps à autre, former une véritable communauté féminine. Enfin, pour échapper, par l'intermédiaire d'une transe vécue comme un abandon de soi-même à la divinité, à leur rôle social irrémédiablement fixé.

41 C'est aller trop loin : vierges et femmes se côtoient dans les cérémonies secrètes, mais cela n'implique pas que tout dans ces mystères dérive de pratiques prématrimoniales. On peut conjecturer, avec assurance, que les filles étaient amenées à prendre part aux festivités, à partir d'un certain âge, au moment où leur corps était devenu un corps de femme et peut-être, par opposition avec les cultes artémisiaques, après l'apparition de leurs règles, annonciatrices de fécondité : ces παρθένοι n'auraient été intégralement initiées qu'une fois passées de la dépendance paternelle à la soumission maritale, de la vie sexuelle en puissance à la vie sexuelle en acte. Le thème des premières relations sexuelles interdites car non régies par les lois conjugales, déjà aperçu en rapport avec l'Artémis attique, est également présent, et renchérit sur l'affinité entre Dionysos et le mariage[107]. Mais l'ensemble de ces considérations ne pourrait à lui seul expliquer la totalité du culte dionysiaque : le bacchisme n'est pas seulement affaire d'un dieu, de vierges et d'ἔλαφοι à la recherche de leur identité sociale. C'est aussi une folie qui se répand telle une traînée de poudre, des courses sauvages et le σπαραγμός animal, des rumeurs de σπαραγμός humain, aspects qui constituent une véritable contradiction du visage « apollinien » de la πόλις.

5. Les *Bacchantes* d'Euripide

42 POUR S'IMMISCER au sein de ces oribasies orgiaques, pour tenter d'en saisir la signification, il y a lieu de faire le départ entre élaboration mythique et réalité, sans omettre l'influence décelable des données légendaires sur le rituel. Au premier rang des témoignages figure la seule évocation complète que l'Antiquité nous ait laissée d'une course bacchique, les *Bacchantes* d'Euripide : et les renseignements impartiaux et directs sont à ce point rares qu'à supposer que cette tragédie ait, avec ses prolongements dans l'œuvre de Nonnos de Panopolis ou d'Oppien, par exemple, sombré dans le naufrage de la culture antique, l'étude du dionysisme en serait réduite à l'analyse de quelques affirmations vagues, sans grande cohérence ni continuité[108]. L'argument de cette pièce nous servira de résumé :

> « Les proches de Dionysos niaient sa divinité ; il leur infligea le châtiment qu'ils méritaient. Il rendit folles en effet les femmes des Thébains : les filles de Cadmos, entraînant à leur suite leurs thiases, les conduisirent sur le Cithéron. Or Penthée, fils d'Agavé, qui avait accédé à la royauté, s'irritait de ce qui se passait : il fit arrêter et enchaîner quelques-unes des bacchantes, et dépêcha des émissaires à la recherche du Dieu en personne. Ceux-ci s'assurèrent de sa personne sans qu'il résistât et l'amenèrent à Penthée, qui leur commanda de le charger de liens et de le garder à vue dans le palais ; non content d'affirmer que Dionysos n'était pas un dieu, il osa le traiter absolument comme un simple humain. Le Dieu provoqua un tremblement de terre et fit crouler le palais ; puis, il mena sur le Cithéron Penthée, qu'il avait persuadé d'espionner les femmes, prenant un vêtement féminin ; et elles

> l'écartelèrent, sa mère Agavé donnant l'exemple. Cadmos, informé de ce malheur, rassembla les membres épars (de son petit-fils) et finalement découvrit la tête dans les mains de sa mère. Sur ces entrefaites, Dionysos se manifesta ; à tous il donna ses ordres et annonça clairement à chacun son destin futur par des faits, afin qu'en paroles, aucun étranger ne lui marquât plus son mépris comme à un simple mortel. »[109]

43 La pièce possède indéniablement un fond de vérité, mais il serait erroné d'y chercher le tableau fidèle des habitudes dionysiaques au temps du dramaturge. Le bacchisme présenté est celui que pratiquaient les filles de Cadmos, le fondateur de Thèbes, lui-même un des rois primordiaux de Grèce. Euripide projette donc sur scène l'image qu'un Athénien du ve siècle se faisait du ménadisme de la première heure[110] : il n'a pas tant voulu décrire un tableau qu'évoquer une atmosphère, une image globale de l'esprit et de l'impression d'invulnérabilité qui habitent les ménades[111]. Mais inversement, la pièce du maître était à ce point parlante, et son succès fulgurant, qu'elle dut considérablement déteindre sur les pratiques dionysiaques de l'époque, déjà en cours de renouvellement au contact des religions orientales, et assurer au dionysisme un renouveau incontestable[112]. Enfin, si les *Bacchantes* constituent un mythe qu'il ne faut pas prendre à la lettre, elles sont aussi, aux yeux des Grecs, la dramatisation, la transposition mythique des rituels bacchiques, et en cela elles nous sont capitales[113].

44 Les *Bacchantes* sont donc la grande clef du culte de Dionysos. Mais une clef qui ouvre sur tant de dionysismes potentiels qu'avant d'y déterminer quoi que ce soit sur le culte et la légende de Bacchos, il faudrait décortiquer la tragédie de bout en bout, y détecter et y démêler origines, influences et recouvrements, mythiques et rituels, qui y dorment. Et c'est là, bien entendu, que naissent les divergences, car l'intuition individuelle, confortée toujours par quelque élément du texte, reste le fondement de chaque théorie moderne[114].

45 J'ai abondamment recouru aux riches pages de Jeanne Roux, dont le jugement nuancé est plein de bon sens et de précaution[115] : « Euripide, dit-elle, n'a pas composé les *Bacchantes* comme une tragédie en noir et blanc, où tout le bien serait d'un côté, tout le mal de l'autre. Il y décrit plutôt la difficulté pour l'homme, fût-il animé des intentions les meilleures, de trouver la juste voie dans ses rapports avec les dieux » : Penthée est de bonne foi, il croit combattre un charlatan pour le bien de sa cité, mais ses louables intentions sont insuffisantes. Car les règles intangibles de lèse-divinité ne peuvent être enfreintes sans précipiter inéluctablement sur le coupable[116] le châtiment prévu, et par la main de dieux intraitables sur ce point. On objectera que l'erreur de Penthée est d'avoir vu ce qu'il ne pouvait voir, puisqu'il n'était pas initié aux mystères dionysiaques : cependant, si le roi ne voit en Dionysos qu'un faux mage, de nature humaine, il n'a pas non plus de τελετή qui tient, et la bonne foi du maître de Thèbes demeure indiscutable. La vraie faute de Penthée n'est donc pas du côté de l'irrespect intentionnel des lois divines[117]
.

46 « Le rôle du poète est donc de dévoiler la faute qui précipite Penthée dans l'impiété, la seule sur laquelle puisse porter l'évaluation de sa responsabilité ainsi qu'un jugement proprement moral »[118]. Et cette faute, comme Jeanmaire l'avait déjà proclamé, est un excès de confiance dans le pouvoir de l'intelligence humaine[119]. Euripide vise donc en Penthée, par le biais d'artifices nombreux, la sophistique dont les effets pervers ont mené Athènes, vers 408 av. J.-C, au bord du précipice, et contre laquelle Euripide, tout en étant héritier de ses effets positifs, veut mettre en garde les Athéniens[120] : Τί τὸ σοφὸν [121]. Cette remise en question du culte de la raison, qui se coupe des réalités divines, est du reste

corroborée par le succès des cultes à mystères affluant à Athènes à la même époque, et que les revers de la guerre avec Sparte ne pourraient expliquer à eux seuls. Ce que le σοφόν promet sans jamais accomplir, la σοφία, qui considère cette part d'irrationnel comme constitutive de l'âme humaine, permettra d'y parvenir[122].

5.1. La théorie initiatique

47 L'imperceptible transformation de Penthée en bacchante et en doublet du dieu d'abord n'est pas sans rappeler l'itinéraire d'un néophyte se soumettant à une initiation, et peut-être toute la tragédie recouvre-t-elle un ἱερὸς λόγος des mystères de Dionysos[123]. S'il est roi, κύριος de sa famille et de la cité (v. 1308 ; 505), le fils d'Agavé est adolescent[124] et un premier duvet couvre ses joues (v. 1185-1188). Célibataire, il n'a pas encore fait l'offrande de sa longue chevelure à Artémis mais son corps est devenu celui d'un homme : athlète et chasseur, comme Actéon (v. 1252-1255), il dédaigne les allures efféminées du dieu (v. 236 ; 353)[125] : sa rudesse vis-à-vis des femmes trahit une crainte du sexe opposé[126]. Ignorant des mystères divins, souvent confus[127], il est joué par Dionysos dans une ambiance ambiguë regorgeant de métaphores. Le monde où lentement Bacchos l'entraîne est un monde nocturne (v. 864-865), enchanté d'hallucinations (v. 616-637), qui lui est demeuré caché jusqu'au moment où sa métamorphose en bacchante fut complète (v. 821-917), quand le dieu eut décidé de sa perte[128]. À ce moment, il peut voir les choses qui lui étaient défendues (v. 912-913 ; 924), il perçoit ce que seul le thiase informé du secret perçoit d'effets extraordinaires (v. 576-615), initié qu'il est[129]. Il se cache, se dissimule aux regards, et Euripide use en deux vers du radical κρυπ-à trois reprises, terme aux connotations initiatiques certaines. Dans son délire bacchique, Penthée s'abandonne corps et âme au dieu qui l'abuse (v. 934)[130]. Et quand enfin il prend place au sommet du pin, alors que Dionysos s'évanouit, il devient lui-même une épiphanie divine du dieu δενδρίτης[131]. Après sa cruelle mise à mort, qui pourrait faire office de rupture définitive avec le monde profane, sa tête sera fichée au sommet du thyrse de sa mère, en un parallèle à la limite du soutenable[132]. Si la tragédie puise à la source dionysiaque, ses premiers stades auraient pu concerner, évidemment, le mystère de Dionysos. Le caractère assez archaïque de la forme, de la diction et du style euripidiens dans cette pièce pourrait à la rigueur indiquer une source d'inspiration ancienne, plus proche des origines du théâtre athénien[133]. Ces traces d'un mystère dionysiaque renforceraient l'hypothèse d'une racine initiatique du dionysisme, avec épreuves et révélations secrètes réservées aux seuls bienheureux.

5.2. La théorie de la fertilité

48 Mais cette évolution qui précipite le roi de Thèbes dans le gouffre, d'autres la considèrent à la lumière de théories plus anciennes. Selon Etienne Coche de la Ferté, la tragédie du fils d'Échion ne serait qu'une « affabulation littéraire d'un rite religieux très ancien qui consistait à mettre à mort, en le déchirant, un représentant de la divinité — son prêtre en général — afin de s'attirer ses bienfaits, ceux de Dionysos en l'occurrence dieu de la végétation [le *Year-God* frazérien], dont on s'assimilait la puissance par le rite de l'ômophagie »[134]. À cela se joindrait un festival de l'arrachage de « l'arbre de mai », bien connu dans le folklore occidental et slave[135]. Les multiples épiphanies du dieu, tour à tour bouc, taureau, et surtout Penthée sous l'apparence d'une ménade puis d'un lion,

permettraient d'établir un « lien incontestable entre sacrifices humains et sacrifices animaux, ceux-ci ne pouvant être que des victimes de substitution » : ainsi « l'ômophagie avait pour point de départ les sacrifices humains »[136], dont celui de Penthée offrirait un modèle, toute la pièce n'étant que recouvrements étiologiques d'un substrat ancien, qui culminait en un sinistre cannibalisme. Le *Year-God* qui, après sa mise à mort, avait coutume, sous la forme du nouveau dieu de l'année et des récoltes, de réapparaître triomphalement dans la ville qui venait d'expulser son prédécesseur, reviendrait à Thèbes sous l'apparence de Dionysos vainqueur[137].

49 L'argumentation de l'auteur est bien développée mais elle soumet la figure complexe de Bacchos à une simplification outrancière. L'affinité entre « l'arbre de mai » et Dionysos est incontournable et peut-être Euripide s'est-il inspiré de rites locaux, dont on ne peut toutefois affirmer l'accomplissement sur le Cithéron[138]. L'élément végétal est certes important chez Dionysos, et présent dans les *Bacchantes*, mais il n'est pas unique et rien ne permet de le privilégier face aux autres composantes de cette personnalité divine. La simple assimilation du dieu à un esprit annuel de la végétation a d'ailleurs été intelligemment compromise par Jeanmaire, qui a souligné les dissemblances entre un *corn spirit* et un *tree spirit*[139]. Quant aux parallèles folkloriques, s'ils démontrent une parenté, ils ne s'appliquent chacun qu'à un épisode de l'oribasie thébaine, et aucun ne reprend en détail toute la cérémonie : les conditions de comparaison ne sont donc pas idéales. Enfin, il faudrait expliquer pourquoi le *Year-God*, esprit annuel, n'était expulsé qu'une année sur deux, les festivals dionysiaques étant triétériques.

50 Est-il plausible alors d'envisager le sacrifice de Penthée et le σπαραγμός dans les termes définis par cette théorie, déjà développée par Lewis Farnell ? Envisager donc que la tragédie laisserait transparaître les survivances d'antiques sacrifices humains et de cannibalisme[140], et accorder du même coup aux assertions des auteurs tardifs sur les démembrements humains en l'honneur de Dionysos une réelle consistance ?

51 D'abord, si l'on peut imaginer que l'anthropophagie sauvage et originelle qui affleure dans le mythe de Penthée a dégénéré en rites de remplacement pour aboutir au σπαραγμός animal, le renversement de cette séquence chronologique, — d'ailleurs fidèle au schéma classique de l'abandon progressif du sacrifice humain,— est également défendable : la réelle ômophagie animale, qui paraissait barbare et ancestrale, aurait suscité dans le mythe, par essence exagérateur, l'idée d'antiques immolations d'êtres humains à Dionysos : de plus, dans l'hypothèse où Penthée aurait été l'objet d'un sacrifice mythique d'initiation intégré dans les modalités dionysiaques, il serait devenu une victime bacchique et pourrait dès lors avoir été « dévoré » en tant que telle. C'est toute l'horreur que peut se permettre le mythe et qui, dans le rite, n'apparaît que transposée. Dans quelle mesure aussi Penthée est-il véritablement dévoré ? Le rite primitif est bâti sur l'ômophagie des chairs de la victime. Mais le corps de Penthée, s'il est déchiré, dépecé, lacéré, peut être reconstitué par Cadmos et a donc échappé au festin qu'Agave appelait de ses vœux[141].

5.3. Conclusions à propos des deux théories

52 Théorie initiatique et théorie de la fertilité comportent chacune une part de vérité, mais ne peuvent à elles seules expliquer le fondement de ces débordements extatiques culminant dans le sang d'animaux éventrés et avalés presque vivants. Dans quelle direction faut-il alors chercher ? On ne s'accorde même pas sur le sens sacrificiel du

διασπαραγμός, lequel n'est pas tant un don qu'une conduite menée par le dieu[142]. Le comportement hystérique des bacchantes a longtemps fait penser que le ménadisme plongeait ses racines dans une forme d'hystérie collective, tardivement canalisée[143]. Quant à l'ômophagie animale, elle est habituellement présentée comme une véritable communion avec la divinité, ou plutôt comme un moyen d'ingérer la puissance divine en la dévorant, elle ou son véhicule, animal ou humain et avalée crue, avant la coagulation du sang, pour s'imprégner au maximum de la vitalité fondamentale[144].

53 Comme je l'ai souligné pour les mythes « initiatiques », une mise en perspective temporelle du mythe et du rite est très souvent inacceptable. Le mythe n'est pas une étape antérieure dans le développement d'un rituel, lequel n'est donc pas la survivance d'un « état ancien » exposé dans le mythe : mythe et rite s'interpénètrent et appartiennent, à des niveaux différents, à une même phase d'élaboration[145]. De la sorte, il ne pourrait être question de considérer le σπαραγμός de Penthée, Lycurgue, Orphée, Hippasos... comme les traces lointaines de sacrifices humains. Ces αἴτια sont contemporains du σπαραγμός animal. La précaution que nous posions comme préalable au départ de l'investigation, plus que jamais, reste de mise : notre information sur les rituels dionysiaques est pauvre, dépendante au premier chef des *Bacchantes*, et au second chef encore des *Bacchantes*, en ce que cette pièce a profondément, et dès l'Antiquité, influencé les autres auteurs anciens ainsi que les conceptions mêmes du bacchisme.

54 Rejeter l'historicité des sacrifices humains par διασπαραγμός uniquement fondés sur des légendes ne doit pas mener cependant à une tendance hypercritique, qui mettrait en doute la réalité du σπαραγμός : des exemples de déchiquetage de victimes vivantes et d'ingestion de leur chair existent encore aujourd'hui, et ont été rapportés, au début du siècle, pour maints recoins du monde musulman d'Afrique, que ce soit en Somalie, en Égypte ou au Maghreb. Chez les Aïssaoûa du Maroc, invariablement cités, on disait même que les « femmes-panthères » — qui évoquent les porteuses de pardalides sur les vases grecs — dévoraient leurs propres enfants, au milieu d'écoulements surnaturels de lait, de sang, d'eau et de miel, analogues à ceux que voient les Minyades et les bacchantes[146] : nier d'un bloc les témoignages en Grèce n'est donc pas une solution acceptable[147].

55 Manger de la viande crue était, aux yeux des Grecs, la preuve d'un primitivisme barbare, digne des Thraces[148] ; ainsi se comportent les ethnies à la traîne des peuples grecs, comme certains Étoliens, fustigés par Thucydide : ainsi font les bêtes sauvages d'Aristote et les Centaures de Théognis de Mégare[149]. La critique vise en l'occurrence un état habituel, normal, quotidien. Par contre, une fois inclus au sein d'un contexte religieux, dévorer de la chair crue n'apparaît plus nécessairement chargé d'un influx négatif. Faut-il pour autant user de cette formulation rude de dieu sacrifié et dévoré ? Dionysos est, d'un avis unanime, un dieu de l'extérieur, dont la Nature est le temple par excellence : toutes les formes naturelles sont susceptibles de devenir le siège de ses apparitions fantastiques : lierre, arbre, vin, bouc, taureau, serpent, lion, panthère, κόρη, Penthée..., et c'est avec raison qu'on a parlé d'une épiphanie obsédante[150], trace, je pense, d'une certaine immanence dionysiaque[151]. C'est que le dieu apparaît partout dans l'univers étrange des bacchantes, et que la Nature, se confondant avec lui, s'en trouve transfigurée. S'emparer d'un animal et le dévorer ou, comme en Béotie, s'acharner sur du lierre vert, ou encore boire aux Anthestéries des quantités de vin assimilé au sang divin[152], ne pouvait revenir, du temps d'Euripide, à dévorer la divinité, mais bien à ingérer une partie de la puissance de la Nature derrière laquelle se cache ou en laquelle se fond, immanent et transcendant, un Seigneur de l'illusion. Dionysos est ainsi βουγενής, ταῦρος et ταυροφάγος[153]. Il est à la

fois la Nature, qui sert de cadre aux courses, il est au centre des rituels en tant que meneur et aussi en tant que victime des chœurs bacchiques. Ses sectateurs et sectatrices dévorent les animaux crus : ils se comportent certes comme des animaux, mais comme des animaux propulsés par l'esprit du dieu en personne, dont ils portent l'habit. L'ensauvagement donc n'est pas total, car il est régi par une divinité, et parce qu'il revient à une intégration des participants au monde de la Nature transfigurée par le bacchisme… La perte du contrôle de soi entre ainsi dans les paramètres du paradis dionysiaque[154].

56 De plus, l'ômophagie intervient au moment où le moi se liquéfie pour engendrer un moi *autre*, comme aimanté au contact direct avec le divin par l'enthousiasme ; c'est le symbole ou le moyen — selon les optiques — d'une fusion totale entre l'homme et le dieu ou plutôt, entre l'être humain transfiguré par la transe, et la Nature dans ses terrifiantes profondeurs. Le bacchant « vit pour ainsi dire un instant d'éternité »[155], dans un paradis sauvage et terrestre, à prendre *hic et nunc*[156] et qui procure le bien-être total. Cette fusion est unique au culte dionysiaque, ou, d'une façon plus générique, aux cultes orgiaques, et en opposition avec la splendeur indicible et insoutenable des divinités traditionnelles du panthéon olympien[157]. Dans cette perspective, je ne vois pas pourquoi les Grecs, et surtout sans doute les Grecques, n'auraient pas pratiqué à l'occasion διασπαραγμός et ὠμοφαγία[158]
.

57 Au nombre des raisons qui poussent les historiens à accréditer la thèse d'une divinité dévorée sous une forme humaine prend place la théologie des Orphiques. Zagreus-Dionysos, démembré puis dévoré, serait un souvenir du sacrifice de la divinité. Les Anciens déjà avaient recouru à cette explication : le récit tardif de Firmicus Maternus[159] relatait à son sujet le σπαραγμός et l' ὠμοφαγία d'un puissant taureau que pratiquaient encore les Crétois de son temps. Plusieurs apologistes tardifs en particulier parlaient de cette affaire[160].

58 Outre que rien dans ces versions ne pourrait être exclusivement relié à un culte agraire, on remarquera que Dionysos-Zagreus, dans un contexte qui n'a rien à voir avec la « chasse » bacchique, est tué avec un couteau, découpé et mis à bouillir, et même parfois ingurgité par les Titans. Or, dans le cas de ὠμοφαγία dionysiaque par ingestion des chairs frémissantes encore de vie, il n'est évidemment pas question de dépeçage, et encore moins de cuisson[161]. Il y a donc là deux réalités qui semblent totalement différentes, même si dans l'antiquité déjà on les avait associées, et si on parlait de la « passion » de Dionysos. De plus, comme les travaux de Marcel Detienne l'ont montré, il y a inversion des coutumes culinaires habituelles : Dionysos est bouilli, puis mis à rôtir ; or, dans la préparation normale de la viande, les σπλάγχνα sont grillés et mangés, et la viande est ensuite mise à bouillir, dans des chaudrons. Éventuellement, on peut bouillir les parts rôties, mais jamais rôtir les parts bouillies[162].

6. Le culte dionysiaque et les valeurs d'inversion de la normalité

59 PAR DELÀ ces notions de communication privilégiée avec le divin, nous avons mis le doigt sur une antinomie entre maints comportements mis en jeu par les mythes et les rites dionysiaques et ceux préconisés par l'ordre social. Si l'adhésion aux débordements est de mise, au risque, en cas de refus, de subir la vengeance divine, le retour à l'ordre préexistant est à chaque fois célébré et les limites du comportement extatique clairement

affichées. Pour être bref, il s'agit d'un ébranlement fondamental des valeurs qui fait partie intégrante de ces mêmes valeurs fondamentales.

60 La situation et le rôle sociaux des γυναῖκες, en premier lieu, sont paradoxalement inversés : dans le mythe d'abord, la femme, fidèle épouse et mère attentionnée, devient la femme meurtrière de sa progéniture. Elle quitte la πόλις pour se réfugier dans la Nature sauvage. Les bacchantes enlèvent les enfants aux maisons, délaissent leurs rejetons à elles pour nourrir au sein de petits animaux[163]. Les épouses, dont l'adultère est réprimé en Grèce, ont la réputation de ne plus veiller sur leurs charmes corporels, que la loi et la coutume ont jalousement dévolus à leurs maris légitimes[164]. Comme le montre avec brio la pièce d'Euripide, les femmes acquièrent momentanément une suprématie totale sur un monde où les hommes sont humiliés[165], vêtus comme Cadmos et Tirésias d'habits de femmes et faisant les bacchants[166], déchiquetés et vaincus, obligés de fuir et de subir l'infidélité potentielle de leurs conjointes. Ces dernières s'adonnent à l'ivrognerie, à la chasse, et mettent à mort des taureaux, mâles prérogatives[167], secouées par un vent de liberté féminine[168]. Cette rébellion à l'autorité phallocrate prend place dans un monde extraordinaire de vitalité, de présence divine, dans une nature paradisiaque faite de merveilleux et de miracles[169]. Dans le rite aussi, l'inversion est notable : les épouses quittent le foyer, la maison, les tâches journalières et immuables. Elles accomplissent leurs τέλη loin des hommes, se livrent à des courses échevelées et nocturnes dans les espaces sauvages, recourent à un type sacrificiel particulier et sans doute, pour certaines, se laissent séduire par quelque amant — si les hommes sont admis lors des fêtes — ou quelque amante de passage[170]. De plus, même si historiquement les sacrifices dionysiaques ne descendent pas de sacrifices humains, il est clair que les Grecs y croyaient fermement : dans le mythe assurément, et dans le rite de façon adoucie, le dionysisme apparaissait comme une négation des normes civiques.

61 Comme toute négation temporaire des limites sociales, ce festival qui, par son mouvement de balancier, ne consacre la désagrégation que moyennant le retour à la normalité, confirme l'infaillibilité des règles habituelles[171]. Et Dionysos est précisément un des dieux qui se situent à cette charnière du sortir de l'ordre et du retour au juste milieu : à Potnia, on avait demandé une victime humaine, mais il accordait peu après, et bien avant l'époque du narrateur, la substitution d'une chèvre. À Patras, il est le dieu d'une παννυχίς dont il a banni les sacrifices humains, instaurée en souvenir d'un dément rendu à la raison, et lors de laquelle sa statue qui rend fou est exposée. Dans Thèbes ébranlée par les rivalités entre Étéocle et Polynice, c'est à lui que le chœur en appelle afin que la cité retrouve l'ordre perdu[172]. Et s'il trouble les sens, s'il est un dieu des expériences extrêmes, il est aussi celui qui restaure l'ordre, et celui qui limite les excès, tant dans leur gravité — les bacchantes fautives sont poursuivies par les ménades bien pensantes — que dans leur fréquence. L'antagonisme entre Dionysos et Apollon n'est donc pas si grand : c'est que Dionysos, Lysios et Aisymnètès, occupe une place plus politique qu'on ne le lui reconnaît généralement, même si cette implication politique se joue à un autre niveau[173] ; tout en étant un dieu étranger[174] et souvent peu présent en ville même, Bacchos est, un peu au même titre qu'Artémis, un garant de la solidité de la société, qui se place quotidiennement sous les auspices de divinités davantage politiques au sens strict du terme, comme Apollon et Athéna, lesquelles s'évanouissent lors des célébrations orgiaques[175].

62 Du reste, ces valeurs d'inversion, tellement opposées au cadre qui fait le quotidien de la πόλις, passaient évidemment en Grèce pour non grecques d'origine, et incitaient

l'élaboration inconsciente ou involontaire d'histoires de résistance au dieu, et ce d'autant plus qu'une projection psychologique dut jouer dans ce processus un rôle prépondérant : le sujet chez qui se manifeste un état de transe se sent petit à petit dessaisi de sa personnalité pour devenir un autre jusqu'à la perte totale de sa conscience personnelle ; il s'agit donc d'une expérience angoissante, et vécue comme une agression externe, comme une ingérence étrangère à l'esprit et au corps[176]. Le problème cependant est compliqué, et ses implications nombreuses : les mythes de punition semblent agir, souvent à l'insu des mythographes qui les colportent ou les utilisent, comme un mécanisme de contrôle de la société en ce qu'il renforce l'acceptation des concepts de stratification sociale[177] ; les légendes présentent un ordre divin intangible qui délimite le monde humain, et toute tentative de modification sera punie : que chacun donc reste à sa place, à la place que l'univers lui assigne[178].

63 Ce rejet organisé des valeurs sacro-saintes est caractéristique de la fin de l'année et de son renouvellement, garant d'un droit à l'opposition en même temps que du retour à l'ordinaire dominé par le monde masculin[179]. Dans le rituel orchoménien évoluent les maris des descendantes des Minyades, qui en vertu de la légende désignent des vierges mais qui, de par la formulation des plus générales de Plutarque, doivent aussi englober les femmes mariées. Dans les *Bacchantes*, toutes les femmes célèbrent le dieu. Et si les hommes cependant sont admis lors des cérémonies, au moins depuis l'époque hellénistique[180], le culte dionysiaque reste avant toute chose une affaire de femmes[181]. Et puisqu'il est plus qu'un simple culte à vocation de passage, il reste à expliquer le pourquoi de cette attraction, particulière au sexe féminin ; Ross Kraemer y apporte une réponse circonstanciée[182] : dans la civilisation gréco-romaine, la femme occupe une situation peu enviable car elle n'y vaut que par ce qu'elle *est* — mère, femme, fille, ou sœur d'un homme — et non par ce qu'elle réalise, lot des seuls mâles. Étant donné le contexte défavorable dans lequel évoluent les femmes grecques, une certaine frustration est inévitable face à ce que peuvent attendre de la vie les hommes du même bord. À ce moment, par un phénomène connu en Afrique sous le nom de *sar*, ou *bori*, et déjà intégré par Jeanmaire dans son étude sur le dionysisme, les femmes se laissent aller à certaines formes de possession, que le dieu leur impose *et dont la responsabilité ne leur incombe pas.* Leur attitude leur permet impunément de narguer de temps à autre, mais sans la menacer, la domination masculine, laquelle s'accommode très bien de cette soupape de sécurité qui lui permet de conserver, à long terme, toute sa solidité[183]. Cet exutoire éviterait même la formation de groupes marginaux toujours dangereux[184]. Au reste, la sortie des femmes recluses pour aller s'enrager sur les monts était certainement impensable sans une justification solide, et toute oribasie devait être précédée par un rituel dûment réglementé tel peut-être celui décrit dans une inscription d'Éphèse où il est question d'ὠμοφάγιον ἐμβαλεῖν, sans doute à l'intérieur même de la πόλις[185]. Qu'une partie au moins des rites ait eu lieu à l'intérieur de l'enceinte urbaine, l'histoire de Scylas le démontre : il y a procession au vu et au su de tous[186].

64 Ces caractéristiques cependant ne sont pas réservées à Dionysos, et peuvent jouer pour toutes les divinités ayant rapport avec l'orgiasme, Héra par exemple : en provoquant la folie des Proétides, et celle, peut-être de concert avec Dionysos, des femmes argiennes, elle libère temporairement les épouses de la domination de leur κύριος. Selon Lewis enfin [187], les femmes dont le statut socio-biologique est en passe de se modifier ou a tout récemment évolué sont plus que d'autres sujettes aux assauts du *sar.* Or, les femmes qui se manifestent dans l'orbite des mythes dionysiaques sont des vierges nubiles, en passe de se

marier, de toutes jeunes mères ou encore, du moins chez Euripide, des femmes encore jeunes, comme Agavé et ses sœurs. Ces considérations ethnologiques et sociologiques montrent à quel point le dionysisme a entremêlé les institutions ancestrales d'initiation des παρθένοι — et peut-être des ἔλαφοι — aux complexes religieux ayant trait à la vie de toutes les femmes et s'intégrant, dans le calendrier des fêtes, au moment du renouveau naturel et de l'abandon de l'année ancienne.

65 Autrement dit, réduire l'orgiasme bacchique — et les autres — au domaine prématrimonial pèche par simplification. Le culte dionysiaque aurait été un lieu de ralliement, à supposer que les deux n'aient pas toujours été associés, entre pratiques initiatiques surtout féminines et culte de dissolution saisonnier qui ne consacrait ses initiées que dans le mariage et la sexualité adulte. Ici encore, le mythe de sacrifice humain trouve toute sa signification, en tant qu'exagération et de la mort à l'enfance et de l'inversion. Comme l'avait prétendu Jeanmaire, Dionysos semble bien s'être immiscé partout où il a trouvé place, y compris dans la sphère initiatique, initié qu'il était lui-même[188]. La périodicité triétérique des fêtes dionysiaques, sans succès recherchée en de nombreux domaines[189], trouve en fin de compte sa meilleure explication dans une comparaison avec la périodicité des autres festivals grecs, de quatre et huit-neuf ans, dans la logique — toute relative — des « classes d'âge ». Ainsi apparaît tout l'intérêt de considérer Dionysos en tant qu'initiateur féminin, quand son culte, sans être fermé aux hommes, intéresse essentiellement des femmes[190] : c'est qu'en des circonstances initiatiques analogues, les hommes non plus ne tolèrent pas les femmes, au Lycée, à Olympie et ailleurs.

7. Les témoignages tardifs de sacrifices humains dionysiaques

66 C'EST DONC avec une quasi-certitude que les sacrifices humains pressentis dans les cultes dionysiaques béotiens doivent être exclus des cas de sacrifices humains réels, dont on ne trouve décidément pas d'exemples significatifs. Ceux-ci ne proviendront pas davantage des rares témoignages tardifs sur les pratiques bacchiques en mer Égée.

67 Il est utile de citer les textes *in extenso*, pour se rendre compte du peu de crédit qu'ils méritent :

> Euelpis de Carystos (4F1) *ap.* Porphyre, *De l'Abstinence*, 2, 55, 3 (= Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, 4, 16, 5) :
> « À Chios également, ainsi qu'à Ténédos, on sacrifiait à Dionysos Omadios un homme que l'on dépeçait, selon ce que rapporte Euelpis de Carystos. »[191]
> Dosiade (458 F 7) *ap.* Clément d'Alexandrie, *Protreptique*, 3, 42 (= *ap.* Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, 4, 16, 12) :
> « [...] nous montre les Lyctiens égorgeant des hommes en l'honneur de Zeus, et Dosiade dit des Lesbiens qu'ils offrent le même sacrifice en l'honneur de Dionysos. »[192]

68 Il n'existe aucune attestation plus ancienne — Clément meurt vers 215 ap. J.-C. — de tels sacrifices dionysiaques[193]. Sans doute cela ne suffit-il pas à nier leur existence, mais en aucun cas non plus les nostalgiques des immolations humaines du bacchisme ne sont autorisés à y trouver la preuve, ni le souvenir de leur réalité[194]. Porphyre, Clément et Eusèbe sont les auteurs d'écrits délibérément orientés, qui tentent d'ébranler soit le sacrifice, soit les bases du paganisme en le présentant comme une religion de démons

malfaisants[195]. Euelpis n'est connu que par cette phrase et si Félix Jacoby émet sur Dosiade un jugement d'ensemble favorable[196], ces citations sont totalement isolées de leur contexte et il est possible de leur faire dire ce qu'on veut[197]. Élien permet d'ailleurs d'assurer le lien entre l'assertion d'Euelpis de Carystos et une légende chiote[198] : entre l'évocation des filles de Proetos et celles de Minyas, il glisse : « j'ai entendu dire aussi que cet aiguillon bacchique avait piqué les Lacédémoniennes, et encore les femmes de Chios ». Quand on sait que les mythes des Proétides et des Minyades sont concernés par un σπαραγμός, on en déduira que les femmes de Chios étaient également les héroïnes d'un mythe bacchique, peut-être en relation avec les dionysies locales[199]. Ces cas de sacrifice humain font aussi partie de listes qu'on se plaît à répéter : Clément sera suivi par Porphyre, qui lui sera recopié tel quel par Eusèbe de Césarée[200]. On peut donc en conclure que le retour au texte de base n'était pas le fort des apologistes en question, ce qui n'est pas pour surprendre.

69 Or, dans ces listes de sacrifices humains prennent place, pêle-mêle, les évocations du sacrifice de la fille d'Érechthée, de celle de Marius (l'oncle de César), de l'immolation des Grecs par les Taures et les Scythes… Ceci ne constitue pas à proprement parler un incitant à considérer avec gravité d'autres cas attestés de bien moindre manière. Pour terminer, et cette remarque sera, je pense, décisive, les épithètes cultuelles du dieu à Ténédos, Lesbos et Chios sont particulièrement frappantes. Partout dans le monde grec, les épiclèses ont été interprétées en fonction du rituel local, avec de nombreux exemples de méprises considérables. Le Dionysos ténédéen n'est autre qu'ἀνθρωπορραίστης, démembreur d'humains… Celui de Chios et de Lesbos n'est que ὠμάδιος, mangeur de chair crue, mais tout de même, il y avait de quoi influencer les esprits et les explications[201] . Enfin, un rituel de Ténédos souvent cité, et décrit uniquement par Élien, nous mettrait en présence d'un reste de sacrifice humain dans l'île[202] : une vache était soignée telle une femme en couches, et son bouvillon était chaussé des cothurnes de Dionysos avant d'être sacrifié ; la cérémonie se clôturait dans une « comédie de l'innocence », et le prêtre « meurtrier » était soumis à une lapidation symbolique, puis poursuivi jusqu'à la mer. La volonté d'assimiler le veau nouveau-né avec la divinité est claire, peut-être même avec un enfant humain. Faut-il pour autant admettre l'idée d'une substitution ? Je pense qu'il y aurait davantage à trouver du côté d'un αἴτιον de sacrifice humain accolé à un rite désormais incompris[203].

8. Conclusion

70 EN CONCLUSION, on dira que les fêtes dionysiaques comprennent une part importante de concepts d'initiation tribale et secrète et font partie intégrante des festivals de dégradation totale avant la proclamation du renouveau. Les sacrifices humains qui y apparaissent, tous mythiques, y remplissent une fonction analogue à celle que nous leur avons découverte précédemment : celle de dramatiser, de ritualiser à l'extrême une brisure radicale dans le cours de la vie, des hommes, des femmes, des cités. Si le culte de Dionysos bénéficie pourtant toujours, comme celui d'Artémis, d'une réputation surfaite en ces matières, c'est que les sacrifices humains que les Grecs y rapportaient bénéficièrent d'une publicité abondante depuis la fin du siècle dernier dans l'historiographie contemporaine, qui pensait enfin avoir découvert une part « primitive » de la religion de ce peuple réputé à miracles.

NOTES

1. PY Xa 102 ; PY Xb 1419. M. VENTRIS et J. CHADWICK, *Documents*, p. 127 ; M.S. RUIPEREZ, *Mycenaean Name of Dionysos*, p. 408-412. Le point par W. BURKERT, *Greek Religion*, p. 45 (voir aussi G.A. Privitera, *Dionisio in Omero*, *passim ; Id.*, *Dionisio nella società micenea*, p. 151-156). Cette découverte rend évidemment caduques les affirmations de la provenance étrangère de Dionysos (par ex. E.R. DODDS, *Baccbae*, p. xx : « *The Greeks held, no doubt correctly, that these singular rites were not native to Hellas* »).

2. Par ex. É. COCHE de la FERTÉ, *Penthée*, p. 204 et 227-228 ; M.P. NILSSON, *MMR*^{2}, p. 575-579 ; F. ROBERT , *Religion grecque*, p. 101-102.

3. Lancée essentiellement par E. ROHDE, *Psyché*, p. 264-347. D'autres supposent une origine orientale, en se fondant sur un texte d'Ugarit (RŠ 22225), dans lequel la déesse Anath déchire son frère de ses propres mains et le dévore tout cru ; la suite de l'histoire est inconn UE. M.C. ASTOUR (*Texte d'Ugarit*, p. 1-15) y voit l'ancêtre des mythes et des cultes dionysiaques, où les fidèles mangent le corps de leur dieu. D'un côté cependant, le corps est dévoré par la sœur du dieu, de l'autre par les hommes. L'auteur s'essaie à une série de rapprochements linguistiques tentants (pour Bacchos, Iacchos, Bassareus, Euios, Satyroi, Thyrsoi, [Dio]nysos). Si ces rapprochements peuvent apparaître éclairants, le phénomène de l'orgiasme est une expérience universelle, qui puise aux origines de l'émergence humaine : il est sans doute naïf de croire qu'en Grèce aucun culte orgiaque ou extatique n'aurait pu naître sans une importation orientale (même erreur chez É. COCHE DE LA FERTÉ, *Penthée*, p. 175). Du reste, pour Iacchos — et pour ne citer qu'un cas —, existent d'autres étymologies plausibles, traditionnelles celles-là : voir H. GRÉGOIRE, *Bacchos le taureau*, p. 401-405.

4. La thèse géniale de F. NIETZSCHE (*Naissance de la tragédie*), fut remaniée vingt années après sa parution par E. ROHDE (*Psyché*, *passim*), qui en exacerba l'opposition apollinisme/dionysisme pour ne plus considérer ce dernier que comme foncièrement étranger à l'hellénisme avant tout apollinien. Ces conceptions influencèrent les plus grands noms de l'époque : L.R. FARNELL, *Cults*, 5, p. 87-118 ; A.J. FESTUGIÈRE, *Religion grecque et hellénistique*, p. 13-14 ; W.K.C. GUTHRIE, *Greeks and their Gods*, p. 166 ; J.E. HARRISON, *Prolegomena*, p. 363-463 ; O. KERN, *Religion der Griechen*, 1, p. 226-235 ; M.P. NILSSON, *GGR3*, p. 564-601 ; *ID.*, *MMR*^{2}, p. 567-574 ; J. ROUX, *Bacchantes*, p. 62-64 ; U. VON WILAMOWITZ-MOEIXENDORFF, *Glaube*, 2, p. 59-62. O. GRUPPE, *Griechische Mythologie*, 2, p. 1409-1410 et W. OTTO, *Dionysos*, p. 51-62, s'opposèrent à ces conceptions.

5. Il suffit de considérer le succès de ses fêtes, et les plaisirs affichés par ses zélateurs (Aristoph., *Ach.*, 237-279). Sur ce Dionysos rural intensément philanthrope, voir J. ROUX, *Bacchantes*, p. 56-60 ; voir aussi H. JEANMAIRE, *Dionysos*, p. 5-56.

6. Aspect mis en évidence par J.G. FRAZER, *Spirit of the Com, p.* 1-34.

7. H. JEANMAIRE, *Dionysos*, *passim* (surtout p. 5-56) ; M. DARAKI, *Dionysos*, *p.* 21-24 ; 36-41. Aux Anthestéries, tous les temples athéniens sont clôturés par une corde, à l'exception de celui de Dionysos au Marais (*Limnaios*). Cela mis en rapport avec le retour des Kères, des âmes des trépassés, le temple de Dionysos prend l'allure d'une bouche de l'Hadès (comme bien des λειμῶνες), et Dionysos l'allure du seigneur de l'autre monde.

8. Hésych., *s.v.* "Ενδενδρος ; Plut., *Prop*, *tab.*, 5, 3, 1, p. 675 E-676 A. O.T. BEZARRA DE MENESES, *Dionysos Dendrites*, *p.* 309-321 ; H. JEANMAIRE, *Dionysos*, *p.* 212-219.

9. Aucune pièce n'a suscité plus de controverses que les *Bacchantes* d'Euripide. Voir P. MCGINTY, *Interpretation and Dionysos*, *passim ;* A. HENRICHS, *Loss of Self*, *Suffering*, *Violence*, *p.* 205-240. À noter

que l'un et l'autre ignorent les recherches francophones, dont la somme d'Henri JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus* [1951] (Compte rendu détaillé de L. GERNET, *Dionysos, p.* 377-395). L'ouvrage de Maria DARAKI (*Dionysos*, *passim*) apporte de nouveaux éléments, essentiellement dans les domaines de l'anthropologie et de la psychologie ; par la nouvelle interprétation qu'elle propose du personnage dionysiaque, l'auteur fait œuvre originale et courageuse même si certaines idées n'ont pas manqué d'aiguiser la critique.

10. On prétendait Dionysos originaire d'Égypte (Hdt, 2, 47-50 ; 145), de Lydie-Phrygie (Eur., *Bacch.* , 13-23), d'Inde (Diod., 3, 63, 3-5), de Libye (Diod., 3, 66, 4) etc. Sur les adversaires dionysiaques, voir M. MASSENZIO, *Cultura e crisi permanente*, p. 27-113.

11. M. EDWARDS, *Representation of Maenads*, p. 78-87 ; L.B. Lawler, *Maenads*, *passim ;* H. PHILIP-PART, *Iconographie des* Bacchantes, p. 5-72 ; A. SCHÖNE, *Thiasos*, *passim ;* M.C. VILLANUEVA-PUIG, *Ménade*, p. 229-258.

12. A. HENRICHS (*Dionysiac Identities*, p. 218) donne une liste des adeptes de cette conception. É. COCHE DE LA FERTÉ (*Penthée*, p. 119) en fournit un exemple significatif : « la religion qui leur [aux Grecs du V[e] siècle] était contemporaine avait, même dans les régions où se pratiquait un culte dionysiaque relativement archaïque encore, depuis un temps lointain peut-être, abandonné les pratiques meurtrières qui auraient révélé le sens profond de la mort de Penthée ; seules quelques légendes obscures, quelques rites adoucis [...] avaient sans doute gardé la trace de ces coutumes désuètes » ; encore J. ROUX, *Bacchantes*, *ad* 291 ; M. DARAKI, *Dionysos*, p. 69 ; 209-210...

13. De grands noms ont pourtant fait leur cette théorie : L.R. FARNELL, *Cults*, 5, p. 150-239 ; A.J. FESTUGIÈRE, *Religion grecque et hellénistique*, p. 14-15 ; M.P. NILSSON, *History of Greek Religion*, p. 205-210 ; E. ROHDE, *Psyché*, p. 294-308 ; G. THOMSON, *Problem of the* Bacchae, p. 426 ; U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Glaube*, *2*, p. 66. E.R. DODDS (*Bacchae*, p. XXVI), tout en admettant la possibilité de frictions réelles, niait tout caractère historique de l'opposition entre le dieu et Lycurgue, roi de cette Thrace dont on pensait alors qu'était originaire le culte de Dionysos ! P. BOYANCÉ (*Culte des muses*, p. 65-66) insistait sur le caractère répétitif des légendes de « conquête », tout en leur admettant, éventuellement, une part de vérité.

14. La pauvreté des récits dionysiaques, dans les épopées et les gestes archaïques, pose problème : H. JEANMAIRE, *Dionysos*, p. 333-340. P. WATHELET (*Dionysos chez Homère*, p. 61-82) a jeté sur le problème un nouvel éclairage qui affermit l'idée de la présence ancienne de Dionysos et explique les raisons pour lesquelles les sources l'ont presque entièrement passé sous silence.

15. Voir par exemple L. SÉCHAN et P. LÉVÊQUE, *Grandes divinités*, p. 286.

16. C. CALAME, *Chœurs*, p. 210-214 ; 244-245.

17. Pareille association est suggérée à Éleusis : Strab., 10, 3, 10, p. 468 ; Aristoph., *Gren.*, 316-459 (C. BÉRARD, *Anodoi*, p. 94-96) ; à Lampsaque : P. EBNER, *Persephone*, p. 10-11 : à Athènes, lors des Haloa : voir R. PARKER, *Dionysos*, p. 256-257. à Thèbes, Dionysos est πάρεδρον Δαμράτερος (Pind., *Isthm.*, 7, 3-5) ; sur le Dionysos thébain, on verra O. LONGO, *Dionysos à Thèbes*, *p.* 93-106 (dont je ne puis suivre toutes les affirmations).

18. Voir L. ROBERT, *Dendrophore de Magnésie*, p. 35-46 ; *ID.*, *Retour à Magnésie*, *p.* 234-239.

19. Paus., 10, 32, 5-7 ; Soph., *Ant.*, 1128-1130.

20. On y viendra en temps opportun, mais les récits d'enfance dans la mythologie dionysiaque comptent parmi les éléments les mieux attestés et consistants de sa légende (H. JEANMAIRE, *Dionysos*, p. 336).

21. Voir surtout H. JEANMAIRE, *Dionysos*, p. 73-78 ; 193 ; 210-215. L'auteur a été largement suivi par M. DARAKI, *Dionysos*, *passim* et p. 199-200.

22. L'étude de la folie dans les tragédies grecques, en outre, met en lumière l'éventail possible de divinités qui se plaisent à troubler la raison des mortels : B. SIMON, *Mind and Madness*, p. 78-154. Voir aussi Strabon (10, 3, 10, p. 468) qui cite Dionysos, Apollon, Zeus, Hécate, Déméter et les Muses.

23. Sur Agriônios/Agrianios, voir A.E. SAMUEL, *Greek and Roman Chronology*, index, *s.v.* Agrianios (Byzance, Calimna, Cos, Épidaure, Messène, Olos, Rhodes, Sparte, Syme, Télos) et *s.v.* Agriônios (Béotie, Mélitée). Sans doute un nom de mois n'implique-t-il pas obligatoirement un festival du même nom, mais la probabilité existe néanmoins.

24. Interprétation classique des Agrionies : A. SCHACHTER, *Cults of Boiotia*, 1, p. 173-174 ; 176 ; 179-181 ; 183 ; 185-192.

25. Caractère hivernal : J.N. BREMMER, *Greek Mœnadism*, p. 277 ; É. COCHE DE LA FERTÉ, *Penthée*, p. 116 ; J.A. DABDAB TRABULSI, *Dionysisme*, p. 188 ; 227 ; E.R. DODDS, *Bacchae*, p. XIII (*midwinter*). Il est vrai que Plutarque parle d'un thiase pris dans une tempête de neige (*Princ. du froid*, 18, p. 953 D), et que les rites dionysiaques débutent en hiver, mais cela n'implique pas qu'aucun de ceux-ci ne puisse avoir lieu au printemps : p. BORGEAUD, *Recherches sur le dieu Pan*, p. 122 ; C. CALAME, *Chœurs*, p. 262-263 ; K. DOWDEN, *Death and the Maiden*, p. 81-84 ; J.E. HARRISON, *Themis*, p. 202 ; H. JEANMAIRE, *Dionysos*, p. 12-18 ; 24-30 ; 55-56. Voir aussi *H. orph.*, 52, 6.

26. Ant. Lib., *Mét.*, 10 (d'après Nicandre et Corinne de Tanagra ; trad, de M. PAPATHOMOPOULOS, *CUF*). Selon M.P. NILSSON (*Mycenaean Origin*, p. 133), ce mythe *belongs to the late type of Dionysiac myths*, mais malheureusement, il n'a pas expliqué les raisons qui le poussaient à penser de la sorte.

27. Él., *Hist*, *var.*, 3, 42. La traduction du nom des Minyades est d'Henri Jeanmaire (*Dionysos*, p. 285).

28. Él., *Hist*, *var.*, 3, 42 ; ON., *Mét.*, 4, 1-41 : 389-415 (sans mention du διασπαραγμός d'Hippasos). Plutarque (*Quest*, *gr*, 38, p. 299 E-F) est davantage concis, mais corrobore les données d'Élien et d'Antoninus Liberalis.

29. 4, 3, 2-3 (trad. H. JEANMAIRE, *Dionysos*, p. 171, légèrement modifiée). A. Henrichs, *Greek Maenadism*, p. 144-146. Voir Eur, *Bacch.*, 694 ; *Ion*, 545-556 ; *Phén.*, 650-656 ; 1751-1757 ; *Ant.*, dans *P. Oxy.*, 3317 ; *Hyps.*, fr. 752 (NAUCK^2) ; Nonn., *Dion.*, 9, 261 : 30, 213 ; 33,166-171 : 36, 257-258 ; ON., *Mét.*, 4, 4-10 ; etc.

30. G. SISSA, *Corps virginal*, p. 97-126.

31. À Éleusis, l'initiation est aussi centrée sur le mariage, au point qu'ἀμύητος est synonyme d' ἄγαμος : voir A. MOTTE, *Prairies et jardins*, p. 278-279.

32. C. CALAME, *Chœurs*, p. 241-243. Remarquons que les signes anti-maternels se dégagent aussi des histoires de la vierge Psamathe-Ποινή et de Lamia Sybaris qui toutes deux, de jolies femmes, deviennent des ogresses affamées de chair enfantine (voir *supra*, p. 108-112). Les traits adolescents sont abondamment décrits chez H. JEANMAIRE, *Dionysos*, p. 201-212. Selon J.N. BREMMER (*Greek Maenadism*, p. 283), les Minyades étaient mariées, mais leur séjour chez leur père aurait trahi leur refus d'entrer dans le foyer de leurs maris. Élien (*Hist*, *var*, 3, 42) dit cependant que les Minyades ἐπόθουν τοὺς γαμέτας, ce qui signifie selon moi qu'elles se cherchent un mari. En fait, les Minyades appartiennent à une catégorie de femmes qui compte également les Danaïdes et qui ne sont « ni vierges, ni mères » : voir G. SISSA, *Corps virginal*, p. 145-187, *pace* K. DOWDEN, *Death and the Maiden*, p. 82.

33. Traité par Euripide, évidemment, dans les *Bacchantes*, pièce dont l'impact fut grand dès sa création, vers 405 av. J.-C. Sur ses antécédents littéraires, voir J. ROUX, *Bacchantes*, p. 12-16, E.R. DODDS, *Bacchae*, p. XXVII-XXXIII et H. ORANJE, *Euripides'* Bacchae, p. 124-130. On ignore à quel point Euripide fut novateur mais l'essentiel des données semble conforme à la tradition : son génie avait essentiellement dû se manifester dans l'enrichissement des caractères et la complexification psychologique du drame : voir E.R. DODDS, *Bacchae*, p. XXVII-XXXIII : H. GRÉGOIRE (éd.), *Bacchantes*, p. 219-226 ; M. LACROIX, *Bacchantes*, p. 15-19 ; J. Roux, *Bacchantes*, p. 29.

34. *Bacch.*, 26-42 ; voir R. HAMILTON, Bacchae 47-52, p. 139-149.

35. Le nom de Penthée (Tentheus) apparaît chez Hécatée (1 F31), tandis qu'un vase d'Euphronios (*ca* 520-500 av. J.-C.) montre son σπαραγμός : E. TOMASELLO, *Rappresentazioni*, ill. 2. Il n'est donc pas question de voir en lui un nourrisson dans les premières versions connues de la légende. Le

fragment d'Hécatée ne prouve cependant rien, tandis que la peinture pourrait refléter une évolution donnée dès les premières tragédies : il y est barbu, à l'opposé donc du Penthée adolescent d'Euripide, et son mythe pourrait avoir été développé selon le modèle d'un autre mythe de résistance, celui de Lycurgue par exemple.

36. *Bacch.*, 1236 ; voir aussi 116-119 ; 511-514.

37. Agavé habite le palais paternel, et ses relations avec Cadmos ne sont guère différentes de celles des filles célibataires. Agavé (avec ses sœurs) citée en tant que θυγάτηρ : *Bacch.*, 44 ; 917 ; 974 ; 1204 ; κόρη : 978 ; 1089 ; παις : 37 ; 1364.

38. *Bacch.*, 1056 ; voir aussi 165-167.

39. *Bacch.*, 699-702.

40. *Bacch.*, 1079 ; voir aussi 238 ; 694 ; 699-702 ; 745.

41. *Bacch.*, 694.

42. À supposer qu'elle fût mariée vers quinze ans, Agavé pouvait avoir une trentaine d'années car Penthée est un tout jeune adulte. Voir peut-être Euripide, *Bacch.*, 1364-1365 : (Cadmos à Agavé) « malheureuse enfant, jeune cygne... »

43. *Bacch.*, 754.

44. Nonnos (*Dion.*, 45, 294-303) n'a pas voulu comprendre l'allusion. Selon H. ORANJE (*Euripides'* Bacchae, p. 110, 181-186), Euripide introduit ici la forme la plus barbare de l'ômophagie. Le poète cependant signale cette action avec beaucoup de prudence et s'il s'inspire d'une version qui contient un épisode d'ômophagie, son intention n'est certes pas de le faire ressortir à l'excès.

45. Dionysos précise que sa mère était devenue femme (νυμφευθεῖσαν) en même temps qu'elle le concevait (Eur., *Bacch.*, 28). Je ne suis pas sûr qu'il s'agisse d'un simple euphémisme (E.R. DODDS, *Bacchae*, p. 67 *ad* 28).

46. H. JEANMAIRE (*Dionysos*, p. 333-351) commente l'épisode de l'anabase de Sémélé après son séjour chez Hadès et son introduction dans l'Olympe. Sémélé pourrait être une vieille divinité de la Terre fécondée par l'éclair céleste. L'anabase de Sémélé, à Delphes assimilée à Corè, tient donc à la fois d'un mythe d'adolescence classique et d'un ancien mythe « naturiste », les deux, contrairement à ce qu'on croit, ne s'opposant pas nécessairement. Voir E.R. DODDS, *Bacchae*, p. 63-64 *ad* 6-12 ; M. LACROIX, *Bacchantes*, p. 6-7 ; R. PETTAZONI, *Religion*, p. 81.

47. *Bacch.*, 337-340 ; 1227-1231 ; 1291 ; 1371-11372].

48. *Méd.*, 1282-1289.

49. Apollod., 3, 4, 3- Voir J.H. OAKLEY, *Athamas*, p. 44-47.

50. Selon H. JEANMAIRE (*Dionysos*, p. 200), la folie dont Héra frappe Dionysos était primitivement une épreuve. Platon (*Lois*, p. 672 B) avait refusé déjà cette tradition d'Héra rendant fou Dionysos. À Lesbos d'ailleurs, Dionysos, nommé Zonnysos, était fils de Zeus et d'Héra, au dire d'un fragment d'Alcée et d'un autre de Sappho (respectivement n° 129 et n° 17, LOBEL-PAGE) : E. WILL, *Autour des fragments d'Alcée*, p. 156-169.

51. Voir déjà H. JEANMAIRE, *Dionysos*, p. 175-176 ; 341. Le rapprochement entre Actéon et Penthée existe, encore qu'unique, dans une représentation tardive sur sarcophage (R. Turcan, *Sarcophages romains*, p. 432, n. 3) ; Nonnos (*Dion.*, 46, 299-305) les compare, et affirme que tous deux sont morts avant l'âge (οὐ ζυγιων ἤκουσα τεῶν ὑμέναιον Ἐρώτων).

52. *Hist*, *var*, 3, 42 (οἷα νεβρόν).

53. Sur Linos, voir *supra*, p. 108 et n. 444.

54. Ath., *Deipn.*, 14, p. 646 E ; Plut., *Prop*, *tab.*, 4, 1, p. 660 D. Un mois d'Élaphébolion est attesté à Apollonie de Chalcidique (influence athénienne [?]) et à lasos ; Élis a un mois d'Élaphios, que Pausanias (6, 20, 1) situe, bien à propos, aux alentours de l'équinoxe de printemps (A.E. SAMUEL, *Greek and Roman Chronology*, p. 87 ; 97 ; 114). Voir aussi Call., *Hymn.*, 5, 262 ; Hom., *Il*, 18, 319 ; *H. hom. Art.*, 2 ; *H. orph.*, 1, 4 (*Hécate*) ; Soph., *Trach.*, 214.

55. *IT*, 1113-1114.

56. Taygète : Pind., *Ol*, 3, 26-30. Fille de Mérops : Ant. Lib., *Mét.*, 15 : Eur., *Hél*, 381-383. Polyxène : Eur., *Héc*, 90. Télèphe, fils d'une vierge violée par Héraclès, abandonné puis recueilli par une biche, est également un ἔλαφος (Apollod., 2, 7, 4) etc. Parallèle biblique : *Ct*, 2, 9 ; 17 ; 8, 14.
57. Sur la nébride, voir M.W. EDWARDS, *Representation of Maenads*, p. 80-83. Artémis portant une nébride : *LIMC*, 1, n°s 362 ; 365-367 ; 369 : 371 ; 375-379 ; 382-385 ; 387 ; 616 ; 756 ; 759 ; 920-921 ; 951 ; 969 ; 1006 ; 1097 ; 1129 ; une léontè : 360 ; 926-936 ; 1025 ; 1026 ; 1162 ; 1327 ; une pardalide : 370 ; 389-391 ; 393 ; 958 ; 1141. Dionysos est νεβρώδεα et νεβριδόπεπλον (*Anth. palat.*, 9, 524, 14).
58. Eur., *Héraclès*, 898-899. Lyssa : *LIMC* (Artémis), n° 81.
59. Eur., *Bacch.*, 221-225 (aussi 232-238 ; 352-354 ; 487 ; 857-858 ; 1061-1062). Sur les méconduites sexuelles des ménades, voir déjà Esch., fr. 448 (RADT), et Eur, *Ion*, 544-553· Aussi Diod., 4, 4, 1-2 ; Clém. Alex., *Protr*, 2, 22. Comme le remarque très bien J. ROUX (*Bacchantes*, p. 35), Penthée n'agit ni par sectarisme religieux, ni par pudibonderie : son attitude est celle de beaucoup d'Athéniens face aux cultes nouveaux. C'est que le danger n'est pas que fictif, et que la vertu des filles et des femmes est un trésor de haut prix : la nuit « est pour les femmes un moment plein de pièges, et malsain » (Eur, *Bacch.*, 487) ; voir *infra*, p. 217, n. 170.
60. Hésiode (fr. 132, M-W) : μαχλοσύνη ; Élien *(Hist, var.*, 3, 42) : μάχλους ; selon lui, les filles du roi, Éléga et Célaina doivent leur folie à la Κύπρου βασιλίς, Aphrodite, dont la présence dans un mythe adolescent n'a rien d'exceptionnel. Euripide *(Bacch.*, 1062) : αἰσχρουργίαν.
61. Apollod., 2, 2, 2. Voir *supra*, p. 136-139. Nonn., *Dion.*, 47, 481-495. La similitude avec les femmes de Thèbes est étonnante, selon le récit d'Euripide dans les *Bacchantes* (32-38) : « Dès lors, ces femmes, je les ai chassées de leurs palais, sous l'aiguillon de la folie : délirantes, elles vivent dans la montagne [...]. Et leur troupe, mêlée aux filles de Cadmos, vit sous les sapins verts, dans les rochers, sans toit. »
62. K. DOWDEN, *Death and the Maiden*, p. 73-80. L'hypothèse de l'auteur voudrait que la légende des Proétides, avec Héra, fonde le rite de passage à l'âge adulte, et celle des femmes argiennes, avec Dionysos, renvoie aux Agrianies dionysiaques, destinées aux femmes accomplies. L'auteur est alors obligé de récuser une glose d'Hésychios, selon laquelle les Agrianies ont lieu en l'honneur d'une des Proétides, et il appuie son interprétation en comparant le mythe argien avec les mythes béotiens des Agrionies, dans lesquels nous venons de distinguer deux strates, initiatique et inversive, alors que l'auteur y refuse toute importance aux caractères adolescents (voir *infra*, p. 196-205). D'autre part, je ne sais comment utiliser l'attestation, à Thèbes, de « Portes Proétides » (S. SYMEONOGLOU, *Topography of Thebes*, index, *s.v. Gates, Proitides*).
63. H. JEANMAIRE (*Dionysos*, p. 208-215) précisait qu'Héra intervenait déjà seule dans la très ancienne histoire de la folie d'Io. Héra n'en est pas moins exclue de la discussion, par exemple par H. Grégoire (*Bacchos le taureau*, p. 405) ou par P. SCARPI (*Melampus*, p. 436) etc.
64. *Hist. var.*, 3, 42. Autres filles folles pour s'être moquées du culte dionysiaque, celles d'Éleuther : leur folie cesse quand elles se repentent en honorant Dionysos comme il le faut, en un lieu de culte situé sur la frontière du territoire béotien, dans une ἐσχατιά (*Souda*, *s.v.* Μέλαν).
65. Séleucos *ap.* Harpocr., *s.v.* Ὁμηρΐδαι. Voir à ce sujet K. DOWDEN, *Death and the Maiden*, p. 83-84 ; F. GRAF, *Nordionische Kulte*, p. 77-80. J.N. BREMMER (*Greek Maenadism*, p. 283) ajoute les courses organisées par les seize vieilles femmes d'Élide, préparatoires au mariage (Paus., 6, 26, 1 : Plut., *Quest.gr.*, 36, p. 299 A-B ; *Is. et Os.*, 35, p. 364 E-F ; *Vaill. femmes*, 15, p. 251 E-F). Sur la valeur prénuptiale des festivals dansés, voir surtout C. CALAME, *Chœurs*, p. 177-184. Sur les mariages de groupe archaïques : L. GERNET, *Anthropologie*, p. 39-45. Dionysos est dieu du mariage : *Anth. palat.*, *9*, 524, 21. Il provoque aussi la folie généralisée à Calydon : Paus., 7, 21, 1-2.
66. Artémis, « ménade, Thyiade inspirée qui vous jette dans la λύσσα » (Timothée de Milet, *PMG*, n ° 778, PAGE ; vers 400 av. j.-C). Arès n'a rien à envier à Dionysos en tant que dieu qui inspire la fureur (voir M.-G. LONNOY, *Arès et Dionysos*, p. 65-71). La Despoina de Méthydrion exigeait également, lors de τελετή, qu'une victime fût lancée par le prêtre dans la foule qui la déchirait à

la force des bras (Paus., 8, 37, 8) : M. JOST, *Sanctuaires*, p. 329-337. On trouve les transports bacchiques en relation avec la douleur des funérailles : Eur., *Phén.*, 1489-1490.

67. Chiennes agiles de Lyssa (977 ; 731 : chiennes agiles). Lyssa : *LIMC* (Artémis), n° 81.

68. Trad. J. ROUX. Paroles prémonitoires de Dionysos dans les *Bacchantes*, 857-859 : « [...] quand sa mère l'aura égorgé (κατασφαγείς) [...]. »

69. Est-ce à dire qu'elle incarne du même coup la femme-prêtresse-scélératesse des sacrifices originels (M. DARAKI, *Aspects du sacrifice dionysiaque*, p. 131-157) ? Dire ensuite que dans la conception grecque de l'évolution du sacrifice, les hommes s'emparèrent du sacrifice pour empêcher les femmes d'en faire mauvais usage, et pour soumettre leur sauvagerie primitive à des traitements civilisateurs, c'est oublier qu'en fait de civilisateurs, les hommes du Lycée, d'Halos, d'Olympie et leurs confrères ne sont pas précisément des modèles à imiter... Tout le raisonnement est fondé sur cinq αἴτια, arbitrairement rassemblés en une vaste théorie évolutive. Agavé est une sacrificatrice parce qu'elle agit guidée par Dionysos. Penthée, au contraire, parle d'assassinat (1121 : κατακτάνης).

70. Les aspects sacrificiels contenus dans les *Bacchantes* ont été détaillés par B. Seidensticker, *Sacrificial Ritual*, p. 181-190.

71. Le terme de chasse est ici intentionnellement utilisé : *Bacch.*, 137 ; 731 ; 817 ; 1235-1243 ; 1252-1255 ; Dionysos, au vers 1192, est appelé ἄναξ ἀγρεύς ; le nom d'Agrionies devait être ressenti comme proche de ἀγρός, sauvage, et ἀγρεύς, chasseur : voir par exemple Plut., *Ant.*, 24, 5.

72. K. DOWDEN, *Death and the Maiden*, p. 81-82.

73. Voir *supra*, p. 72, n. 258.

74. A. SCHACHTER, *Cults of Boiotia*, 1, p. 173-174 (Chéronée) ; 1, p. 175 (Éleuthères) ; 1, p. 188-191 (Thèbes, Cithéron) ; 1, p. 176 (Haliarte) ; 1, p. 180-181 (Orchomène, Acontios) ; 1, p. 183-185 (Tanagra). Les Agrionies de Thèbes (ἀγῶνες) sont attestées pour l'époque hellénistique : L. robert, *Fêtes de Dionysos*, p. 207-208 ; ID., *Études sur les inscriptions et la topographie de Grèce centrale*, p. 198 ; voir aussi M. FEYEL, *Polybe*, p. 251-254 ; 261-263.

75. H. JEANMAIRE (*Dionysos*, p. 74-75) reconnaît dans les Anthestéries/Agrio(a)nies un tournant des saisons, avant la pleine lune de mars, moment de communication avec l'univers souterrain, corrélatif au réveil d'un esprit printanier ; l'histoire de ce dernier serait un type du scénario initiatique du *Divine Child*, élevé par les fées, connu des populations préhelléniques et dont aurait hérité Dionysos lors de la formation de sa personnalité.

76. *Death and the Maiden*, p. 196-197.

77. *Prop, tab.*, 8, 1, p. 716F-717A.

78. L'identification de ces Muses avec celles de l'Hélicon (M.P. NILSSON, *Griechische Feste*, p. 274) est hypothétique. Un culte des Muses existe d'ailleurs à Chéronée même : A. SCHACHTER, *Cults of Boiotia*, 2, p. 146.

79. Ces « devinettes » (αἰνίγματα καὶ γρίψους) pourraient avoir un caractère rituel : voir É. COCHE DE LA FERTÉ, *Penthée*, p. 124-126 ; A. SCHACHTER, *Cults of Boiotia*, 1, p. 173.

80. M. DARAKI (*Aspects du sacrifice dionysiaque*, p. 131-157) a mis cette quête béotienne en parallèle avec la fête du Laphystion, durant laquelle les femmes déchirent du lierre avec les dents (Plut., *Quest*, *rom.*, 112, p. 291 A-B), c'est-à-dire une forme de Dionysos-kissos (Lyc, *Ai*, 1237-1238 etscholie ; *Etym. Magn.*, *s.v.* Λαφύστιος) : voir cependant A. SCHACHTER, *Cults of Boiotia*, 1, p. 177 ; de plus, rien ne dit que le Dionysos-kissos est un Dionysos-enfant. Dans l'αἴτιον de Plutarque, le terme ζητέω peut soit signifier « chercher à rencontrer », soit alors « chercher à retrouver le gibier » (Xén., *Chasse*, 6, 25) : rien ne permet toutefois de trancher en faveur du second sens. Donner la chasse se dirait plutôt σεύω, διώκω, ou ἐλαύνω, et chasser θηρεύω.

81. Penthée n'est pas poursuivi, la fuite ne s'offre pas à lui : il est piégé par Dionysos qui le place au sommet d'un pin (voir *infra*, p. 208-211). Selon H. ORANJE (*Euripides'* Bacchae, p. 128-129), ce

motif de prise en chasse aurait été présent chez Eschyle (*Eum.*, 24-26, et schol. *ad loc.*), mais cela reste hypothétique.

82. Théocr, *Id.*, 13 ; Vat. Myth., 1, 49. Voir W.R. CONNOR, *Seized by the Nymphs*, p. 155-189 ; R. CAILLOIS, *Démons de midi*[115], p. 142-173 ; [1161, p. 54-83.

83. Dionysos et les Muses, voir J. ROUX, *Bacchantes*, *ad* 409-411. Muses et poésie : A. Motte, *Prairies et jardins*, p. 280-324.

84. Hom., *Il.*, 6, 123-143 (qu'il n'y a pas de raison de considérer interpolé) ; H. JEANMAIRE (*Dionysos*, p. 63) remarque que l'aède s'adresse au public avec une concision impliquant la connaissance préalable de l'épisode pour bien le comprendre, et que par conséquent, la geste dionysiaque n'était pas, même à ses débuts, réservée à un petit groupe d'initiés. Sur Lycurgue, voir aussi Esch., fr. 57-67 (RADT) ; Soph., *Ant.*, 955-965.

85. Trad. H. JEANMAIRE, *Dionysos*, p. 61 (sur βουπλήξ, voir P. WATHELET, *Dionysos chez Homère*, p. 70 et n. 43). Lycurgue est souvent puni par le dieu, parfois de façon très dionysiaque : emprisonné (Soph., *Ant.*, 955-965), rendu malade (Hyg., *Fab.*, 132) ou fou (?), aveuglé et tué rapidement (Hom.), par σπαραγμός et dévoré par des chevaux (Apollod., 3, 5, 1) ou des panthères (Hyg., *Fab.*, 132) ; il se suicide (Hyg., *Fab.*, 132), tue sa femme et son fils (Hyg., *Fab.*, 132), ou s'ampute lui-même des deux jambes (Serv. *in* Virg., *Én.*, 3, 14 ; voir aussi Hyg., *Fab.*, 132). Il est puni dans les enfers, en devant puiser avec une assiette trouée (D. Page, *Select Papyri*, 3, p. 520-525), version où sa femme, favorable à la soumission divine, est épargnée. À propos de la localisation sur le Pangée, en Thrace, voir H. JEANMAIRE (*Dionysos*, p. 64-65, à la suite de W. OTTO, *Dionysos*, p. 57 ; *contra :* W.K.C. GUTHRIE, *Greeks and their Gods*, p. 172 et n. 3), pour qui l'introduction du motif remonterait à Eschyle, en relation avec l'établissement de nouvelles colonies dans la région. Ajoutons que les Thraces ont, déjà chez Hérodote, très mauvaise réputation (voir *infra*, p. 237-239). Lycurgue, l'homme-loup, fils de Dryas, l'homme-chêne, *a priori*, évoquerait plutôt l'Éden arcadien que les rivages thraces.

86. Voir Hésiode (*Théog.*, 362-363) : Téthis et les Océanides « font des κοῦροι ». É. COCHE DE LA FERTÉ (*Penthée*, p. 169), se basant sur L.R. FARNELL (*Cults*, 5, p. 106-107), parle lui d'un rapport avec l'immersion du roi lors de certains carnavals thraces et de rituels folkloriques analogues : voir encore F. VIAN, *Origines de Thèbes*, p. 183.

87. *Quest*, *gr*, 38, p. 299E-300A.

88. La version produite par les manuscrits n'est pas satisfaisante : A. SCHACHTER (*Cults of Boiotia*, 1, p. 180-181) propose, en recourant à une glose de l'*Etymologicon Magnum* (*s.v.* Αἰθαλέος), de considérer les Ὀλεῖαι en tant que les Lumineuses, opposées aux Noircis, les Ψολόεις.

89. Dans le récit d'Élien (*Hist*, *var.*, 3, 42), ce sont les ménades obéissantes, celles qui avaient cédé sur l'heure aux exigences divines, qui poursuivent aussitôt les Minyades parce que leurs mains avaient accompli un crime intolérable.

90. Le frère de Lycurgue, Boutès, est un scélérat de même souche qui met à mal les servantes divines avant de finir au fond d'un puits, punition modèle pour un sacrilège (Diod., 5, 50, 2-5).

91. É. COCHE DE LA FERTÉ (*Penthée*, p. 119, n. 34) considère la poursuite des femmes comme le remplacement du meurtre de la prêtresse originaire : on pourrait s'attendre au moins alors à ce que ce soient les femmes qui poursuivent le prêtre, et non l'inverse. H. JEANMAIRE (*Dionysos*, p. 249-250) a relevé plusieurs textes qui semblent parler de la fuite d'un bœuf et de la poursuite de celui-ci, en des contextes dionysiaques, mais rien de précis ni de sûr ne peut en être extrait. Je rappellerai ici un cas de poursuite dans le culte artémisiaque de Tégée (Paus., 8, 53, 2-3) : la prêtresse d'Artémis, annuellement, poursuivait un homme qui représentait Leimon (Λειμών, la prairie), lequel passait pour avoir tué son frère. Peut-être faut-il à Tégée également voir la purification symbolique d'une conduite inversive dont un ancêtre s'était rendu coupable ?

92. L. ROBERT, *Dendrophore de Magnésie*, p. 35-46 ; *ID.*, *Retour à Magnésie*, p. 234-239.

93. Sur le λικνίτης : F. BROMMER, *Dionysos/est*, p. 25-27 ; B.C. DIETRICH, *Dionysos Liknites*, p. 244-248 ; J. ROUX, *Bacchantes*, *ad* 87. Hésych., *s.v.* Λικνίτης ; *H. orph.*, 46, 1 ; 52, 3 ; Paus., 10, 4, 3 ; 32, 2 ; 7 ; Plut., *Is. et Os.*, 35, p. 364 E-365 A ; schol. *ad* Lyc, *Al.*, 212. Ovide *(Mét.*, 4, 18-20) appelle Dionysos « enfant éternel », et le qualifie d'être le plus beau. Dionysos, initiation et cycle saisonnier : M. DARAKI, *Dionysos*, p. 45-71.

94. Voir entre autres un vase à figures noires, présentant une procession avec, monté sur roues, le bateau où on avait juché Dionysos (L.R. FARNELL, *Cuits*, 5, p. 258, pl. 42a). Voir Hermippos, *op.* Ath., *Deipn.*, 1, p. 27E (= fr. 63, AUSTIN-KASSEL) : C CALAME, *Navire de Dionysos*, p. 15-24 ; M.I. DAVIES, *Sailing*, p. 72-95.

95. Voir Philostr., *Vie soph.*, 1, 25, 1, p. 531 ; *Ail.* Arist., *Disc*, 15, 402, p. 373 ; 22, 473-474, p. 440 (DINDORF).

96. Paus., 7, 21, 6.

97. Plut., *Quest.gr.*, 36, p. 299 A-B ; C. BROWN, *Dionysus*, p. 305-314.

98. Paus., 3, 24, 3.

99. Paus., 9, 20, 4-21, 1. Représentations sur des monnaies d'Antonin le Pieux à Commode : A. SCHACHTER, *Cults of Boiotia*, 1, p. 183 et L. LACROIX, *Reproductions de statues*, p. 246-248 ; le Périégète conte un second αἴτιον à l'histoire du Triton : ce dernier, voleur de bétail, fut enivré puis décapité dans son sommeil. Le vin assure le lien entre les deux explications mythologiques.

100. À Haliarte (Plut., *Lys.*, 28, 7), Dionysos avait été trempé par ses nourrices dans la rivière, ce qui expliquait la couleur vineuse et le parfum de l'eau. Toutefois, la proximité de Chéronée, Thèbes, Orchomène, et l'existence de nourrices bienveillantes incitent à ne pas exclure d'office cette attestation comme purement étiologique. Une scholie d'Homère (Town, *ad Il,* 6, 136) explique, en invoquant le plongeon de la divinité poursuivie par Lycurgue, qu'à Halae on plongeait Dionysos dans la mer (?) ; sans doute s'agit-il du bain classique d'une statue, mais celui-ci a le mérite de renforcer le lien que les Grecs établissaient entre le dieu et la mer.

101. Aug., *Cité*, 18, 13 ; Dinarque *ap.* Eus., *Chron.*, p. 54 B : *ap.* Cyrille, *C. Jul.*, 10, 341 : Eust., *in* Hom., Il, 14, 320, p. 989 ; Paus., 2, 20, 3-4 ; 22, 1 : 23, 7-8 ; 37, 5 ; schol. T *ad Hom.*, *IL*, 14, 319 (certaines de ces sources spécifient que Dionysos avait péri de la main de Persée). Celui-ci passait aussi pour avoir fait la guerre aux suivantes du dieu, et est ainsi rapproché des opposants « classiques » à Bacchos. La mort de Dionysos ne laisse aucune place, chez les auteurs chrétiens, à sa renaissance connue de Pausanias.

102. Hés., *Théog.*, 940-942 ; Diod., 4, 25, 4 ; Apollod., 3, 5, 3 ; Paus., 2, 31, 2 ; 2, 37, 5 ; Plut., *h. et Os.*, 35, p. 364 E-F ; *Délais*, 27, p. 566A ; Poil., *Onom.*, 4, 86-87.

103. Le point dans É. COCHE DE LA FERTÉ, *Penthée*, p. 117 ; 180-182. Orphisme et dionysisme auraient été liés dès avant Euripide (*Bacch.*, 1192 : ἄναξ ἀγρεύς, jeu de mots sur ἄναξ Ζαγρεύς) ; pour H. JEANMAIRE (*Dionysos*, p. 272 ; 390 ; 402), Zagreus possède une personnalité floue mais proche d'un Dionysos « archaïque », Hadès ou fils d'Hadès pour Eschyle, νυκτιπόλος pour Euripide dans les *Crétois* (fr. 472 NAUCK²) ; voir aussi M. DÉTIENNE, *Dionysos mis à mort*, p. 163-217 ; J.-P. GUEPIN, *Tragic Paradox*, p. 227 ; 235 ; W.K.C. GUTHRIE, *Orpheus*, p. 111-118 ; A. HENRICHS, *Greek Maenadism*, p. 150. *Contra :* E.R. DODDS (*Bacchae*, p. 225).

104. Philod., *Piété*, fr. 44 (GOMPERZ) ; Diod., 3, 62, 2-10 ; 5, 52, 2 ; peinture de Sophilos, vers 580 av. J.-C. : E. PFUHL, *Malerei*, pl. 202. C. BÉRARD, *Anodoi*, p. 144-147 ; *ID.*, *Antre*, p. 145 ; P. BOYANCÉ, *Antre, p.* 107-127 ; É. COCHE DE LA FERTÉ, *Penthée*, *p.* 116 et n. 26-27. L'immortalisation par le feu nous est connue déjà par les exemples de Démophon et d'Achille. Sur l'importance du feu dans l'univers dionysiaque, voir M. DARAKI, *Dionysos*, *p.* 21. Dionysos, dit Euripide *(Bacch.*, 96-98), est κρυπτὸν ἀφ' Ἥρας, dissimulé comme les deux précédents. Naissances de Dionysos : Eur., *Bacch.*, 1-10 ; Diod., 1, 23, 4 ; 3, 62, 2-10 ; Ov., *Mét.*, 3, 308-315 ; Hyg., *Fab.*, 179 ; Luc, *Dial*, *dieux*, 12 (9)...

105. Voir, en ce sens, H. JEANMAIRE, *Dionysos*, p. 387-390 ; M.L. WEST, *Orphie Poems*, p. 160-16l. Les « jouets » sont parmi ceux que les adolescentes dédicacent à Artémis : la vierge Timaréta

consacre à la déesse sa balle, ses tambourins, sa résille et ses poupées : *Anth. palat.*, 6, 280.
M. DETIENNE (*Dionysos mis à mort*, p. 183-184) nie toute relation entre un rite initiatique et la cérémonie de Dionysos mis en morceaux, parce que cette hypothèse néglige l'aspect culinaire du mythe ainsi que sa composante anthropogonique, puisque des cendres des Titans foudroyés naît la race humaine ; enfin, parce que Dionysos ramené à la vie ne participait pas à la vie des initiateurs, les Titans. Les composantes culinaires cependant sont évidentes dans les complexes initiatiques du Lycée et d'Olympie. Au Lycée, les instigateurs du crime sont foudroyés par Zeus, puis survient le déluge : c'est le signe de l'abolissement total du monde passé, et du renouveau, parallèle à l'intégration de nouveaux adultes ; Sisyphe est puni, ce qui n'empêche pas Pélops de revenir à la vie. D'ailleurs, les Titans ne sont pas nécessairement des initiateurs, ils peuvent être seulement des esprits inquiétants qui patronnent le passage. Il est évident qu'un tel mythe peut avoir été l'objet de remaniements philosophico-religieux dans les sphères orphiques selon un but politique.

106. *Greek Maenadism*, p. 267-286. Auparavant déjà R.A.S. SEAFORD (*Dionysiac Mysteries*, p. 264-267) avait comparé le comportement des femmes dans les *Bacchantes* avec certains comportements initiatiques, et j'ajouterai aussi avec celui des cryptes Spartiates : elles dorment sur des lits de feuillage (684-685), chassent sans armes (736 ; 1173-1174 ; 1202-1210 ; 1237), se nourrissent de lait et de miel (702-713), pillent et volent la nuit (748-764), etc. Selon l'auteur, les thiases féminins descendraient des classes d'âge, marginalisées puis chargées d'une autre signification.

107. Voir Xouthos à Delphes (Eur, *Ion*, 544-554) : on y note le thème des fêtes à παννυχίς, sujet favori de la nouvelle comédie, et où l'on retrouve tant Artémis (Mén., *Arbitr*, 451-453 ; 516-517, aux Tauropolies) que Dionysos (Plaute, *Cist.*, 156-163 ; voir aussi *Aul.*, 36 ; 799).

108. Voir l'étude d'A. HENRICHS, *Greek Maenadism*, p. 121-160.

109. Trad. H. GRÉGOIRE (*CUF*).

110. E.R. DODDS, *Bacchae*, p. XIV. Bien sûr, l'Euripide des *Bacchantes* réside à Pella, et peut-être, — mais il faudrait encore le prouver,— a-t-il été témoin de rituels plus sauvages. Que la pièce ait ou non été conçue pour un public athénien, c'est dans la tête d'un Athénien qu'elle fut composée (public athénien : E.R. DODDS, *Bacchae*, p. XI, XVII ; macédonien : É. COCHE DE LA FERTÉ, *Penthée*, p. 110 ; H. GRÉGOIRE (éd.), *Euripide*, p. 211 ; M. LACROIX, *Bacchantes*, p. 6. J. ROUX, *Bacchantes*, p. 3-11, ne tranche pas). Le problème est insoluble et les modernes ont tantôt considéré Euripide comme converti tantôt comme opposant au dionysisme, tantôt comme parfaitement impartial... : J. CARRIÈRE, *Message des Bacchantes*, p. 118-139 ; É. COCHE DE LA FERTÉ, *Penthée*, p. 110-112 ; H. DILLER, *Euripides' Final Phase*, p. 357-369 ; A.J. FESTUGIÈRE, *Euripide dans les « Bacchantes »*, p. 127-144 ; H. GRÉGOIRE (éd.), *Euripide*, p. 230-237 ; H. JEANMAIRE, *Dionysos*, p. 153-155 ; M. LACROIX, *Bacchantes*, p. 15-19 ; M. ORBAN, *Bacchantes*, p. 217-232 ; J. DE ROMILLY, *Tragédie grecque*, p. 148-151 ; *EAD.*, *Évolution du pathétique*, p. 106 ; *EAD.*, *Thème du bonheur*, p. 3 ; J. ROUX, *Bacchantes*, p. 54.

111. *Bacch.*, 677-774. Maniement de serpents : *Bacch.*, 101-104 ; 697-698 ; 767-768 ; feu sans effet : *Bacch.*, 756-757 ; Nonn., *Dion.*, 43, 356-358 ; insensibilité et invulnérabilité : Eur., *Bacch.*, 762-763 ; Nonn., *Dion.*, 14, 381-385. J.N. BREMMER, *Greek Maenadism*, p. 268-272 ; H. JEANMAIRE, *Dionysos*, p. 79-88 : 253- Pour les représentations figurées : H. PHILIPPART, *Iconographie des Bacchantes*, p. 5-72 et *supra*, p. 183, n. 11.

112. H. JEANMAIRE, *Dionysos*, p. 154-156 ; 417-482, suivi par A. HENRICHS, *Greek Maenadism*, p. 121-160. [Théocrite] (*Id.*, 26), qui décrit le σπαραγμός de Penthée, est assez dépendant d'Euripide, mais ajoute par la suite une dizaine de vers qui ont pour objet unique, semble-t-il, de noircir le personnage de Penthée, afin d'excuser le caractère atroce de sa fin pitoyable (commentaire de M. VAN DER VALK, *Theocritus XXVI*, p. 84-96). Le bacchisme, en tant que religion ménadique, semble s'essouffler sous l'empire, dès le IIe siècle ap. J.-C, et disparaître tant au point de vue public que privé au siècle suivant, même si les sarcophages romains continuaient à faire appel aux thèmes

dionysiaques : voir A. HENRICHS, *Greek Maenadism*, p. 155-160 et H. L'ORANGE, Adventus *Ceremony*, p. 7-14.

113. A. HENRICHS, *Greek Maenadism*, p. 122.

114. Quelques exemples : pour G. MURRAY (*Bacchae in Relation of Certains Currents of Thought*, p. 79) et R. GOOSSENS (*Euripide et Athènes*, p. 731-732), Penthée est le modèle parfait du tyran dans l'imaginaire grec. Pour G. NORWOOD (*Riddle of the Bacchae*, p. 66-67), le roi incarne le plus noble caractère de la tragédie (voir aussi la fine analyse de la liberté d'agir que Dionysos laisse à Penthée, chez A. PIPPIN BURNETT, *Pentheus and Dionysus*, p. 15-29). Il est craint dans la cité (*Bacch.*, 670-671 : 1309-1312) mais ses sujets l'apprécient (319-320). Il est clair que l'attitude du roi fut considérée, dès au moins la fin du VI[e] siècle, comme faisant partie de ces récits anti-dionysiaques, au même titre que celui de Lycurgue sur le Pangée. Sur les diverses interprétations des *Bacchantes* , voir H. ORANJE, *Euripides'* Bacchae, p. 7-19.

115. *Bacchantes*, p. 33-55 et particulièrement p. 36.

116. Penthée désigné nommément comme coupable : Eur, *Bacch.*, 1120-1121 ; 1297 ; 1302 ; 1344 ; 1346 ; 1377-1378.

117. J. ROUX, *Bacchantes*, p. 36-41.

118. J. ROUX, *Bacchantes*, p. 43-44.

119. J. ROUX, *Bacchantes*, p. 44. H. JEANMAIRE, *Dionysos*, p. 153-155. Voir encore, à propos de la confrontation entre Penthée, Tirésias et Cadmos, W.J. VERDENIUS, *Cadmus*, *Tiresias*, *Pentheus*, p. 241-268.

120. J. ROUX, *Bacchantes*, p. 45-49 ; 301-371 ; 509-526, commentant *Bacch.*, 862-911.

121. Eur., *Bacch.*, 877.

122. J. ROUX, *Bacchantes*, p. 49-55 ; selon E.R. DODDS *(Bacchae*, p. XXIIXXIV), Dionysos avait été maté à Athènes, mais le sentiment que son culte avait dû inspirer auparavant ne s'était pas éteint.

123. R.A.S. SEAFORD, *Dionysiac Drama*, p. 17-18 ; *ID.*, *Dionysiac Mysteries*, p. 252-275 ; G. SEGAL, *Menace of Dionysus*, p. 185-202 ; G. THOMSON, *Problem of the* Bacchae, p. 425-439. Dionysos *(Bacch.*, 145 : Ὁ Βακχεύς) est d'ailleurs lui-même initié à ses mystères (aussi *Anth. palat.*, 9, 524, 13). L'existence des mystères dionysiaques au V[e] siècle n'a toujours pas été prouvée. Les assertions de S.G. COLE *(Mysteries of Dionysos*, p. 223-238) et de W. BURKERT (*Mystery Cults*, p. 21-22) qui, sur la base d'une tablette d'or d'Hipponion (« mystes et bachchants »), font état de mystères bacchiques vers 400 av. J.-C, ne parviennent pas à éliminer les arguments de M.L. WEST (*Goldblättchen aus Hipponion*, p. 229-236) : le terme « bachchants » peut se référer à n'importe quel type de mystères et non spécifiquement à ceux de Dionysos.

124. Eur, *Bacch.*, 274 et 974, νεανίας ; 330, παῖς ; 1174, λέοντος νέος ; 1185, νέος ὀ μόσχος.

125. Dionysos est déjà efféminé chez Eschyle, fr. 61 (RADT).

126. E.R. DODDS (*Bacchae*, p. 97-98) et W. Sale (*Psychoanalysis of Pentheus*, p. 65-67) introduisent la notion de déviance psycho-sexuelle ; J.A. LARUE (*Prurience Uncovered*, p. 209-214) parle de « *sexual imagery* ». Pour une approche psychanalytique (et à mon sens abusive) : D. GOURÉVITCH, *Psychanalyse et vases grecs*, p. 157-160.

127. V. 506 : « Qui es-tu ? Tu l'ignores » ; voir aussi 642-646 ; 840-842. Le passage de l'ignorance à la connaissance est une des caractéristiques des initiations (voir *supra*, p. 23 et R.A.S. SEAFORD, *Dionysiac Mysteries*, p. 254-255).

128. Déguisé en bacchante, Penthée est assimilé à une femme et au dieu : D. AUGÉ, *Jeu de Dionysos*, p. 57-80 ; C. GALLINI, *Travestismo rituale di Penteo*, p. 211-228 ; C.M. KALKE, *Making of a Thyrsus*, p. 409-426 ; T.G. ROSENMEYER, *Tragedy and Religion : The « Bacchae »*, p. 370-389 ; J. ROUX, *Bacchantes*, p. 496-498.

129. Ἐν τέλει : v. 860 ; τελετή : v. 22 ; 73 ; 238 ; 260 ; 465 ; ὄργια : 34, 78-79 ; 470-472 ; 482 ; 1080. Ce terme désignait-il déjà les mystères chez Euripide ? voir É. COCHE DE LA FERTÉ, *Penthée*, p. 232-246 ;

R.A.S. Seaford, *Dionysiac Mysteries*, p. 253-263 ; F.M.J. WAANDERS, *History of* ΤΕΛΟΣ *and* ΤΕΛΕΩ, *passim.* Les vieillards retrouvent vigueur et jeunesse : *Bacch.*, 170-189, comme à Eleusis : Aristoph., *Gren.*, 340-353 ; voir aussi Plat., *Lois*, p. 666B.

130. Ce qui signifie, selon É. COCHE DE LA FERTÉ (*Penthée*, p. 128), l'appartenance définitive de la victime au dieu auquel on l'immole (aussi J. ROUX, *Bacchantes*, p. 534). Κρυπ- : 954-955.

131. V. 1061-1062 ; aussi 954 ; 1054 ; 1198 ; PLUT., *Prop*, *tab.*, 5, 3, 1, p. 675E-676A. Paus., 2, 2, 6-8 (voir G. ROUX, *Pausanias en Corinthie*, p. 109-110).

132. Sur les rapports entre Penthée monté au sommet du pin, arbre dionysiaque type (Plut., *Prop*, *tab.*, 5, 1, 3, p. 675D-677B) et sa tête embrochée au sommet du thyrse, voir A. MOTTE, *Expression du sacré*, p. 214-215.

133. R.A.S. SEAFORD, *Dionysiac Drama*, p. 18.

134. É. COCHE DE LA FERTÉ, *Penthée*, p. 115.

135. É. COCHE DE LA FERTÉ, *Penthée*, p. 115-121, après A.G. Bather, *Problem of the Bacchae*, p. 244-263 ; L.R. FARNELL, *Cults*, 5, p. 166-172 ; voir encore E.R. DODDS, *Bacchae*, p. XXVI-XXVIII ; H. GRÉGOIRE (éd.), *Bacchantes*, p. 219.

136. É. COCHE DE LA FERTÉ, *Penthée*, p. 136-137 ; 173 : sacrifices d'enfants ; aussi E.R. DODDS, *Bacchae*, p. XIX ; W.K.C. GUTHRIE, *Greeks and their Gods*, p. 166 ; H. ORANJE, *Euripides'* Bacchae, p. 136. H. JEANMAIRE lui-même (*Dionysos*, p. 150 ; 255) avait intuitivement suggéré pareille origine ; même chose pour J. ROUX, *Bacchantes*, p. 66-67.

137. É. COCHE DE LA FERTÉ, *Penthée*, p. 219.

138. Voir H. JEANMAIRE, *Dionysos*, p. 21 ; 150-151.

139. *Dionysos*, p. 374-390.

140. É. COCHE DE LA FERTÉ, *Penthée*, *passim* et E.R. DODDS, *Bacchae*, p. XVIII-XIX.

141. É. COCHE DE LA FERTÉ *(Penthée*, p. 132) doit de plus négliger d'autres éléments de la légende : Penthée est fils d'Agavé, maîtresse d'une triade féminine identique à celle des Minyades et des Proétides : ces notions familiales seraient entièrement factices, seule devant compter, « du point de vue religieux et archaïque », l'Agavé prêtresse d'un sacrifice qui élimine un prêtre assimilé à son dieu. L'auteur doit alors inférer que « [...] les rapports humains [...] sont travestis par des motivations étiologiques incompréhensibles au Ve siècle » (p. 158).

142. Voir W. BURKERT et R. TURCAN *ad* J-P. VERNANT, *Théorie générale du sacrifice*, p. 32-36.

143. Pour éviter les querelles d'école sur le sens du terme hystérie, on dira plus simplement état psychique modifié (J.N. BREMMER, *Greek Maenadism*, p. 278-282, avec bibl. neurologique ; H. JEANMAIRE, *Dionysos*, part. p. 104-156 ; *Religious Ecstasy*, *passim ;* I.I. ZARETSKY et C. SHAMBAUGH, *Spirit Possession*, *passim*). G. THOMSON (*Problem of the* Bacchae, p. 439-445) pense, après bien d'autres, à l'utilisation de drogues excitantes (strychnine,...) : certaines descriptions ethnologiques fournissent cependant des exemples où le recours à de tels expédients n'est pas nécessaire : les connaissances cliniques d'Euripide sont évidentes, particulièrement dans la scène qui met face à face Agavé de retour du Cithéron, mais encore endiablée, et son père Cadmos, qui la fait émerger du néant *(Bacch.*, 1269-1270 : G. DEVEREUX, *Psychotherapy Scene*, p. 35-48).

144. M.C. ASTOUR, *Texte d'Ugarit*, p. 2 ; E.R. DODDS, *Bacchae*, p. XVII-XVIII ; *ID.*, *Les Grecs et l'irrationnel*, p. 267-270 ; L.R. FARNELL, *Cults*, 5, p. 167-168 ; J.E. HARRISON, *Themis*, p. 45-48 ; J. ROUX, *Bacchantes*, *ad* 139. Penthée, doublet du dieu : É. COCHE DE LA FERTÉ, *Penthée*, p. 118 ; M. DARAKI, *Dionysos*, p. 65 et p. 69 : H.P. FOLEY, *Masque*, p. 129-130 et B. SEIDENSTICKER, *Sacrificial Ritual*, p. 183..

145. Voir A. HENRICHS, *Dionysiac Identities*, p. 143-147 ; 218-224 et J.N. BREMMER, *Greek Maenadism*, p. 273 (au contraire de É. COCHE DE LA FERTÉ, *Penthée*, p. 175, pour qui les prêtres-rois des festivals barbares devinrent les rois-ennemis de la légende). Voir aussi C. CALAME (*Thésée*, p. 15-68), qui a développé d'intéressantes considérations sur la constitution des mythes et des rites, et à propos des rapports qui jouent entre ces deux réalités.

146. Voir H. JEANMAIRE, *Dionysos*, p. 261. Él., *Hist*, *var.*, 3, 42 (vin et lait) ; Eur., *Bacch.*, 142-144 ; 704-711 (eau, lait, vin et miel, avec vapeurs d'encens).

147. Pour J.N. BREMMER (*Greek Maenadism*, *p.* 276), le fait de toucher et de manger de la viande crue correspondrait à la mise à mort des enfants : l'assimilation est sans doute quelque peu rapide.

148. Références chez W.K.C. GUTHRIE, *Orpheus*, *p.* 59 ; 199 ; 268.

149. Thuc, 3, 94, 5 ; Arist., *Hist*, *an.*, 9, 1, p. 608B ; p. 609 B 1. Théognis, 541-542. G. SEGAL, *The Raw and the Cooked*, p. 289-308. Notre sensibilité occidentale ne doit pas nous induire en erreur : si nous sommes dégoûtés de mordre à pleines dents dans de la viande crue, les bouchers, par exemple, n'éprouvent d'habitude aucune répugnance à cet égard : il est vraisemblable qu'en cela, comme en beaucoup d'autres choses, notre réaction diffère grandement de celle des Grecs.

150. A. MOTTE, *Expression du sacré*, p. 207-208 ; voir aussi H. ORANJE, *Euripides'* Bacchae, p. 130-142. Liste des épiphanies animales et végétales de Dionysos chez E.R. Dodds, *Bacchae*, p. XVII. Sur le bestiaire dionysiaque, voir M.C. VILLANUEVA-PUIG, *Ménade*, p. 229-258.

151. Esch., fr. 58 (RADT) : le palais de Penthée participe aux festivités. *H. hom. Dion.*, 26, 7-10 : « une rumeur immense s'empare de la forêt ». Eur., *Bacch.*, 723-727 : « le mont tout entier participe à la bacchanale, avec ses bêtes sauvages ; rien qui ne fût entraîné dans leur élan » ; ciel et terre sont joints par une lueur de feu (1082-1083). Péan de Philodamos (R. VALLOIS, *Strophes mutilées*, p. 248) : « bruissante des hymnes, toute la sainte et bienheureuse contrée d'Ascra danse ». Nonn., *Dion.*, 45, 36-51.

152. Lierre : Plut., *Quest*, *rom.*, 112, p. 291 A-B. Vin et sang : W. BURKERT, *Homo Necans*, p. 223-226.

153. Βουγενής : Plut., *Is. et Os.*, 35, p. 364E-F ; Ταῦρος : Plut., *Quest*, *gr*, 36, p. 299A-B ; Ταυροφάγος : Soph., fr. 668 (RADT). Sur Dionysos taureau, voir surtout H. GRÉGOIRE, *Bacchos le taureau*, p. 401-405. J.-P. VERNANT (*Théorie générale du sacrifice*, p. 35) doute également que l'on ait jamais *dévoré* le dieu sous sa forme animale.

154. M. DETIENNE, *Chemins de la déviance*, p. 68-69 ; *ID.*, *Dionysos mis à mort*, p. 197-198 : l'ensauvagement serait une évasion hors de la condition humaine, dans un brouillage total des limites civiques (aussi L. BRUIT-ZAIDMAN et P. SCHMITT-PANTEL, *Religion grecque*, p. 25-26 ; 126 ; W.C. SCOTT, *Two Suns over Thebes*, p. 333-346 ; J.-P. VERNANT, *Théorie générale du sacrifice*, p. 34-35). Je ne sais si, à la lecture d'Euripide, le paradis dionysiaque peut se réduire à un rabaissement à la simple animalité. De plus, l'ômophagie précédée du σπαραγμός ne constitue pas une pratique courante : elle est limitée à certaines occasions, à côté des sacrifices traditionnels dévolus à Dionysos : concevoir le dionysisme seulement en tant que conception alimentaire en vigueur lors des oribasies, et opposition politique au mode traditionnel prométhéen défendu par la πόλις, opère au-dedans d'une simplification irrecevable, qui laisse de côté sans doute l'essentiel des pratiques dionysiaques (en cela, je m'accorde avec Maria DARAKI, *Dionysos*, p. 62-68 ; par contre, je ne puis la suivre jusqu'au bout dans sa conception d'un Dionysos en continuelle *circulation*).

155. J. ROUX, *Bacchantes*, p. 68. J. DE ROMILLY (*Thème du bonheur*, p. 365) parle aussi d'une « évasion vers Dieu » : l'analyse de l'auteur est très fine, distinguant une évolution dans le thème du bonheur depuis la parodos jusqu'aux vers finaux, pour aboutir à cette conclusion angoissante que la justice des dieux n'est plus rassurante.

156. A. MOTTE, *Expression du sacré*, p. 208-210. Que Plutarque (*Disp. orac*, 14, p. 417 C) précise que les jours où l'on pratique l'ômophagie sont ἡμέρας ἀποφράδας καὶ σκυθρωπάς, jours néfastes et sombres, ne signifie pas nécessairement que les pratiques soient visées en particulier : les fêtes de désintégration où elles s'inscrivent peuvent à elles seules faire virer les jours de célébration au noir et à l'*infandus :* les Anthestéries, avec leurs réjouissances, ont lieu lors de jours néfastes (Phot., *Lex.*, *s.v.* Μιαρὰ ἡμέρα).

157. Rappelons qu'une fois l'an on peut contempler la « statue-qui-rend-fou » de Dionysos Aisymnètès, à Patras, dans un contexte adolescent et de renouveau en général. Il en va certainement de même pour les autres ξόανα similaires mais d'Artémis Tauropolos et Orthia.

158. Je rejoins donc R.A.S. SEAFORD, *Dionysiac Mysteries*, p. 263. Euripide parle d'ailleurs de l'ὠμοφάγον χάριν (*Bacch.*, 139), « dévorer avec délice de la chair crue ». *Contra :* A. HENRICHS, *Greek Maenadism*, p. 148-152. Selon É. COCHE DE LA FERTÉ, (*Penthée*, p. 142-143), on sent poindre une gêne chez les auteurs grecs qui parlent d'ômophagie, même chez Euripide ; il est permis d'en douter : les récits du poète sont longs, répétés, même assez crus, et visiblement mis en rapport avec le bonheur dont resplendit la pièce avant que tout ne tourne mal.
159. *Err. rel. prof.*, 6.
160. Les polémistes chrétiens ressassent ces données, sans aucun doute connues des païens, quoique rarement évoquées dans la littérature ancienne, à l'exception des fragments orphiques du IIe siècle ap. J.-C. (p. 110-111, Kern). Pour Clément *(Protr, 2,* 17, 2 ; 18, 2), le cœur de Zagreus fut confié par Athéna à Zeus, et le cadavre fut enseveli, par les soins d'Apollon, au Parnasse. Maternus et Clément savent que le cœur était conservé dans une statue de plâtre. Arnobe *(C. Païens*, 5, 19) et Photios *(Lex., s.v.* Νεβρίζειν) n'ajoutent rien de neuf. Cette hargne des auteurs chrétiens ne s'explique guère que par l'existence d'une théologie païenne qui aurait eu cours dès avant les premiers apologistes et qui aurait été ressentie comme dangereuse pour la notion chrétienne de résurrection (voir aussi R. TURCAN, *Motivations de l'intolérance chrétienne*, p. 209-226). Élément volontairement omis par les versions chrétiennes, Dionysos-Zagreus revenait à la vie : Philodème, contemporain de Cicéron (*Piété*, 44, GOMPERZ) citait une *compositio membrorum* réalisée par Rhéa. Voir aussi Tzetzès : « Dionysos reçoit les honneurs à Delphes, à côté d'Apollon dans les conditions suivantes : les Titans, après avoir emmailloté les membres de Dionysos, les offrirent à Apollon son frère, en les mettant dans un chaudron, et il les déposa près du trépied comme le rapportent Callimaque [fr. 643, PFEIFFER] et Euphorion [fr. 13, POWELL], lequel dit : c'est au feu qu'ils mirent le divin Bacchos dans l'excès de leur débordement » (trad. H. JEANMAIRE, *Dionysos*, p. 382). Diodore (3, 62, 2-10) parle des trois naissances, et un papyrus du Fayoum (*P. Gourob*, OF 31), mutilé mais daté du IIIe siècle av. J.-C, fait allusion aux σύμβολα orphiques (osselets, miroir, toupies, rhombes, balles, pommes d'or du jardin des Hespérides).
161. M. DETIENNE, *Chemins de la déviance*, p. 61-62 ; *ID.*, *Dionysos mis à mort*, p. 171-172. H. JEANMAIRE, *Dionysos*, p. 384-387 ; M.L. WEST, *Orphie Poems*, p. 160. *Contra :* M.C. ASTOUR, *Texte d'Ugarit*, p. 3 : E.R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, p. 155 : R. GIRARD, *La violence et le sacré*, p. 190 ; 347 ; M.P. NILSSON, *Early Orphism*, p. 203-204.
162. M. DETIENNE, *Chemins de la déviance*, p. 59-68 ; *ID.*, *Dionysos mis à mort*, p. 173-183. On prétend souvent aussi que ce mythe des Titans devait être reproduit par les sectateurs dans le culte orphique. Il y a de fortes chances cependant pour qu'il y ait eu réinterprétation : sinon, on ne comprendrait pas pourquoi un forfait aussi atroce et sévèrement sanctionné par l'orphisme lui-même aurait été réitéré par les croyants.
163. Des louveteaux et des faons *(Bacch.*, 699-702) : le rapprochement serait-il intentionnel ?
164. Voir *supra*, p. 192-194. *L'Ion* d'Euripide (544-554) est également révélateur : Xouthos y a engendré un fils lors des fêtes du dieu avec une παρθένος dans un moment de jeune folie... De même Laios a abusé de Jocaste sous le coup de la fureur bacchique : Eur., *Phén.*, 21-22.
165. *Bacch.*, 761-764 : elles « les contraignaient à fuir, eux des hommes, devant des femmes » ; 785-786 : (Penthée) « C'est passer la mesure que de laisser des femmes nous traiter comme elles nous traitent » (trad. J. ROUX).
166. *Bacch.*, 195-196. De même Penthée dit (822) : « D'homme vais-je passer dans la catégorie des femmes ? »
167. *Bacch.*, 221-222 ; 743-745.
168. Voir A. HENRICHS, *Dionysiac Identities*, p. 145 ; 221. Selon J.N. BREMMER (*Greek Maenadism*, p. 284-285), cet aspect de rébellion est faible, car les manifestations étaient réservées aux élites : cette affirmation reste à vérifier, comme celle qui voudrait qu'à l'origine Dionysos ait été une divinité proche des petites gens (I.M. LEWIS, *Ecstatic Religion*, p. 101). On peut arguer du fait que les

femmes modestes ont autre chose à faire et doivent travailler, au contraire des aristocrates qui, cloîtrées, s'ennuient. À l'inverse, on pourra trouver aux femmes contraintes à travailler bien des raisons de s'extraire temporairement de leurs conditions de vie peu favorables.

169. Belle évocation de ce paradis par A. MOTTE, *Expression du sacré*, p. 208-210.

170. Aspects nocturnes du rite : Nonn., *Dion.*, 12, 391 ; 16, 386 ; 401 ; 27, 214 ; Plut., *Quest, rom.*, 112, p. 291 F. Licence sexuelle : parallèles anthropologiques chez G. DEVEREUX, *Transe et sexualité*, p. 80-86 ; M. ELIADE, *Traité*, p. 222 ; 299-304 ; ID., *Histoire des croyances*, 1, p. 51-52 ; J. ROUX, *Bacchantes*, p. 34-35. Le danger est réel, et les cités protègent parfois les cortèges féminins : Méthymna de Lesbos (*LSCG*, 127 ; IV[e] siècle av. J.-C). Attique, Haloa (schol. *ad* Luc, *Dial*, *court.*, p. 280, RABE). Euripide fait toutefois évoluer ses ménades dans une prude atmosphère, ainsi que le rapporte le bouvier dans le tableau qu'il dresse à Penthée (*Bacch.*, 686-688 ; aussi 939-940). Nonnos montrera de même des femmes qui se refusent aux avances de partenaires entreprenants (14, 363-366 ; 15, 75-86 ; 33, 366-369 ; 35, 207-211), en protégeant leur vertu d'une ceinture faite de serpents : rappelons que dans le domaine grec, « dénouer sa ceinture » signifie s'abandonner à un homme, comme aussi être déflorée (voir P. SCHMITT, *Athena Apatouria*, p. 1059-1073) : le témoignage de Nonnos plaide donc également en faveur de la chasteté des bacchantes. Les hésitations de Tirésias (*Bacch.*, 314-318) en disent long sur la mentalité euripidienne si souvent traitée de mysogyne : « même plongée dans le délire bacchique, une femme foncièrement chaste ne se pervertira point » (trad. j. Roux). Euripide suggère, en jouant sur les arguments de Penthée, de Tirésias et des bouviers, que nombre de rumeurs sur la lubricité des sectatrices ne sont fondées que sur les persiflages des non-initiés, donc ignorants. Si des relations sexuelles s'accomplissent lors de ces fêtes, celles-ci resteront limitées à des catégories de personnes qui, même en plein jour, feraient de même *(Bacch.*, 488). Comme conclut Tirésias, « la chasteté, en tout et toujours, est une question de nature » (v. 315-316, trad. J. ROUX). Selon É. COCHE DE LA FERTÉ, (*Penthée*, p. 202), les accusations dont le fond peut être considéré comme authentique, et contrastant avec la chasteté des ménades y compris chez Euripide, montrent que des pratiques sexuelles étaient devenues « fait rituel oublié ». Euripide cependant ne nie pas qu'il y ait des abus, et je rappellerai simplement Artémidore (*Oneir.*, 3, 61), à propos des relations sexuelles « en public » tolérées lors des pannychies.

171. Sur les phénomènes d'inversion, en général : V. TURNER, *Ritual Process*, p. 172-177. Dans la cité grecque : E.R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel, p.* 176 ; J. GOULD, *Law*, *Custom and Myth*, *p.* 51 ; F. GRAF, *Nordionische Kulte*, *p. 11-19 ; Id.*, *Women*, *War*, *p.* 245-254 (dans le culte d'Aphrodite) ; M.P. NILSSON, *MMR*[2], *p.* 544, n. 1 ; H.S. VERSNEL, *Destruction*, *p.* 577-605. C. BÉRARD et C. BRON *(Jeu du satyre*, *p.* 127-145) ont défini le dionysisme comme étant l'union au thiase dans l'espace de la transgression. Les beuveries, ou la participation des esclaves et des enfants aux fêtes dionysiaques sont également à interpréter en ce sens (voir C. CALAME, *Thésée*, p. 334-335 et n. 87). Sur le rituel de l'αἰώρα (balançoire), dont le « symbolisme sexuel » fait partie des caractères d'inversion des Anthestéries, voir M. DARAKI, *Dionysos*, *p.* 87-92.

172. Soph., *Ant.*, 1115-1154 ; dans l'*Œdipe-roi* (209-215), il est invoqué pour sauver Thèbes du fléau sur lequel s'ouvre la pièce. Dans les *Bacchantes* d'Euripide (419-420), Dionysos est dit chérir la Paix. Dans les *Phéniciennes* (784-800), Bacchos est comme Arès possédé mais il est à l'opposé du dieu de la guerre.

173. Aesymnètès : voir *supra*, p. 125-127 ; Lysios : voir Paus., 2, 2, 6 ; 7, 5-6 ; 9, 16, 6 ; Plut. *Banq.*, 20, p. 163 C. C. BÉRARD et C. BRON (*Bacchos au chœur de la cité*, p. 13-30) ont présenté Dionysos comme entraînant tous les citoyens à partir du cœur même de la πόλις. C. CALAME (*Thésée*, p. 364-369) a également relativisé l'antagonisme entre Dionysos et Apollon, à propos des fêtes athéniennes. J.-P. Vernant (*Étude comparée*, p. 493) a insisté sur le fait que Dionysos n'était pas le maître d'une secte fermée, mais bien le maître initiateur de toute la πόλις. Voir aussi, sur ce rôle politique de Dionysos, l'excellent article de A.F. JACCOTTET, *Le lierre et la liberté*, p. 150-156.

174. Sur le caractère « étranger » de Dionysos, voir l'étude, parfois excessive, de M. MASSENZIO, *Cultura e crisi permanente*, p. 27-113. L'auteur distingue deux types de crises déclenchées par Dionysos, celles qui sont réversibles et débouchent sur l'instauration de la culture, et celles qui s'avèrent irréversibles, menant à la destruction, selon que les intéressés se laissent ou non gagner à la foi bacchique. Voir aussi, dans cette ligne, P. SCARPI, *Melampus*, p. 431-444. Tous les travaux de Marcel Detienne sur Dionysos insistent fortement sur le caractère « étranger » du dieu.

175. Cet antagonisme n'est jamais abordé à propos d'Artémis, qui a pourtant beaucoup d'une ménade, et qui ne se plaît qu'en dehors des cités. Même H. JEANMAIRE (*Dionysos*, p. 193-194) avait présenté Bacchos comme un dieu apolitique (de même que Louis GERNET, *Dionysos*, p. 392). M. DETIENNE (*Chemins de la déviance*, p. 56), dès 1975, a relevé l'importance politique (au statut particulier il est vrai) de Dionysos dans la πόλις.

176. Voir déjà W.K.C. GUTHRIE, *Greeks and their Gods*, p. 172.

177. P. MCGINTY, *Dionysos's Revenge*, p. 77-94, en particulier p. 79.

178. La punition n'est souvent qu'une exagération des pouvoirs bénéfiques des dieux : Zeus brûle Sémélé en lui apparaissant dans sa splendeur : Lycurgue croit tailler la vigne et découpe son fils ; les ménades déchirent leurs enfants en pensant se complaire dans la bienheureuse ômophagie animale (ὠμοφάγον χάριν : *Bacch.*, 139). Comme on le remarque dans le cas des théoxénies, le résultat diffère selon la piété des accueillants : les bienveillants sont comblés, les fourbes sont punis, morale qui oppose Philémon et Baucis à Lycaon. Penthée est d'ailleurs victime non parce qu'il condamne Dionysos, mais parce qu'il s'oppose aux nouveautés religieuses, ce à quoi un esprit humain ne peut s'abandonner sous peine d'hybris.

179. Le carnaval de fin février, chez nous, est également synonyme de réjouissements extraordinaires, et celui de Rio de Janeiro, au Brésil, ou encore celui de Venise, sont particulièrement éloquents quant aux licences sociales et sexuelles.

180. R.S. KRAEMER, *Ecstasy and Possession*, p. 69-72. Pour la période classique, le texte des *Bacchantes* (par exemple : 206-209) est ambigu, car la présence d'hommes est nécessaire pour le bien-fondé des accusations de Penthée ; mais au vers 823, Dionysos précise au roi : « elles te tueront si tu te montres en homme là-bas ». Selon É. COCHE DE LA FERTÉ (*Penthée*, p. 205), cette ambiguïté montre une juxtaposition de thèmes appartenant à diverses époques, qu'Euripide n'aurait pas tenté de fusionner avec cohérence : sans doute le rôle privilégié voire exclusif des femmes relève-t-il de la conception plus archaïque, mais on ne peut être sûr de rien ; voir enfin E.R. DODDS, *Bacchae*, p. 86-87 ; A. HENRICHS, *Greek Maenadism*, p. 133 ; E.C. KEULS, *Male-Female Interaction*, p. 287-297.

181. Comme les femmes étaient seules à participer aux Thesmophories de Déméter, et comme le culte d'un Dionysos sur le Taygète ne laissait entrer que les femmes dans le sanctuaire (Paus., 3, 20, 3). Dans l'inscription de Milet (*LSAM*, 48), on note θύω quand il s'agit des hommes et des femmes, et τελέω quand il ne s'agit plus que des femmes : l'initiation ne s'adresserait donc, dans sa totalité, qu'aux seules femmes.

182. *Ecstasy and Possession*, p. 55-80. Cette réponse complète celles de J.N. BREMMER, *Greek Maenadism*, p. 285 et W.K.C. GUTHRIE, *Greeks and their Gods*, p. 148. M. DARAKI (*Dionysos*, p. 199-211) pense que le culte de Dionysos est pour une part l'héritier de la déesse Terre, — dont l'ambivalence sexuelle n'empêchait pas une préférence pour les femmes et leurs rites secrets,— et d'autre part celui de la religion civique, celle du « club des hommes », qui s'étale au grand jour et parfois avec une exclusion des femmes. Les sacrifices humains seraient, dans le dionysisme, les avatars de l'ancienne religion, qu'il s'efforcerait de vaincre mais dont on aurait exigé parfois la remise à l'honneur dans les situations pénibles : on dénote une fois de plus le schéma chronologique défendant une évolution menant à la disparition des sacrifices humains.

183. R.S. KRAEMER, *Ecstasy and Possession*, p. 72-80 et p. MCGINTY, *Dionysos's Revenge*, p. 89-94, qui se basent sur I.M. LEWIS, *Ecstatic Religion*, p. 32 : 66-69 : 72-75 : 86-88. Voir encore H.p. FOLEY, *Masque*,

p. 124-125 ; J. RUDHARDT *ad* J.-P. VERNANT, *Théorie générale du sacrifice*, p. 34-36. G. THOMSON, *Problem of the* Bacchae, p. 425-426.

184. p. MCGINTY, *Dionysos's Revenge*, p. 93.

185. *ISAM*, 48 ; J.N. BREMMER (*Greek Maenadism*, p. 275), A. HENRICHS (*Greek Maenadism*, p. 151), H. ORANJE (*Euripides'* Bacchae, p. 110), J.-P. VERNANT (*Théorie générale du sacrifice*, p. 36) et H.S. VERSNEL (*ad* J.-P. VERNANT, *Théorie générale du sacrifice*, p. 38-39) pensent que l'inscription, qui atteste une pratique de l'ômophagie pleine de retenue, argue en défaveur de toute ômophagie sauvage lors d'oribasies. Les témoignages contemporains réunis par E.R. DODDS (*Maenadism*, p. 263) et H. JEANMAIRE (*Dionysos*, p. 249-267) sont là pour rappeler la réalité de rituels analogues et empêcher de nier celle-ci en Grèce avec trop de désinvolture.

186. Hdt., 4, 78-80. Même dans le Maghreb, lors des cérémonies de démembrement, la chasse est absente, et le « sacrifice » offert dans un cadre urbain ou suburbain (extraits cités par H. JEANMAIRE, *Dionysos*, p. 260-261). Au reste, quand Euripide *(Bacch.*, 138) parle d'une chasse au bouc, dévoré tout cru, il introduit également une notion de « civilisation », car le bouc, même s'il vit dans les ἐσχατιαί, reste un animal « domestiqué ».

187. *Ecstatic Religion*, *p.* 66-69 ; 191.

188. *Dionysos*, *p.* 212-219.

189. Cette périodicité, une année sur deux, est attestée en de nombreux endroits : voir *FD*, 3 (1), p. 198.

190. H. JEANMAIRE, *Dionysos*, *p.* 218-219.

191. Trad. J. BOUFFARTIGUE et M. PATILLON (*CUF*).

192. Trad. C. MONDÉSERT (*Sources chrétiennes*, 2).

193. Voir aussi Eus., *Él. Const.*, 646C.

194. Ceux-ci sont nombreux, et non des moindres : É. COCHE DE LA FERTÉ, *Penthée*, p. 136-149 ; 150, n. 119 ; E.R. DODDS, *Bacchae*, p. XIX ; H. JEANMAIRE, *Dionysos*, p. 256 ; J. ROUX, *Bacchantes*, p. 66 : la lecture des pages de F. GRAF (*Nordionische Kulte*, p. 76-77) est décapante à ce sujet.

195. Voir *infra*, p. 272-277. À titre d'exemple, je citerai Eusèbe de Césarée (*Prép. évang.*, 1, 10, 44) qui, lorsqu'il dit : « ceux qui étaient ainsi livrés étaient égorgés dans des cérémonies à mystères (μυστικῶς) », sape lui-même l'autorité qu'on pourrait accorder à ses témoignages sur les sacrifices humains grecs : que sait-il vraiment des cérémonies à mystères, à propos desquelles courent toujours les bruits les plus terribles ?

196. *FrGrH*, III B, p. 330-333.

197. On a déjà dit ce qu'on pouvait penser d'un extrait du même Clément d'Alexandrie, citant un certain Pythoclès de Samos à propos d'un homme que l'on aurait brûlé à Phocée en l'honneur d'Artémis Tauropolos (voir *supra*, p. 133, n. 554).

198. *Hist*, *var.*, 3, 42.

199. Voir *supra*, p. 193-194.

200. Clém. Alex., *Protr*, 3, 42-44 et Porph., *De l'Abst.*, 2, 54-57 ont été recopiés par Eus., *Prép. évang.*, 4, 16, 12-13 et 1-11.

201. Ἀνθρωπορραίστης : Él., *Hist*, *an.*, 12, 34. Ὠμάδιος, ou ὠμηστής : Alcée, fr. 129 (LOBEL-PAGE) ; *Anth. palat.*, 9, 524, 25 ; Apost., 18, 59 ; *Etym. Magn.*, Ὠμηστής ; Hésych., *s.v.* Ὠμηστής ; Plut., *Ant.*, 24, 5 ; *Arist.*, 9, 2 ; *Contrôle col*, 13, 462B ; *Pél*, 21, 3 ; *Thém.*, 13, 3.

202. Élien, *Hist*, *an.*, 12, 34.

203. Dans le même sens, F. GRAF, *Nordionische Kulte*, p. 77.

Deuxième partie

Le sacrifice humain dans la pensée grecque

1 JUSQU'À PRÉSENT, nous avons tenté de comprendre l'essence du sacrifice humain en Grèce et le rôle que celui-ci a pu jouer dans les mythes ou encore l'influence qu'il eut sur les rites, en vertu cependant de nos propres catégories de pensée et schémas explicatifs. Et l'enquête n'a pas été décevante. Mais tous ces efforts déployés pour dégager les fondements et les origines du sacrifice humain grec doivent maintenant être complétés par l'analyse de l'autre face du problème, à savoir l'étude du regard que portaient sur le phénomène les contemporains de Thucydide, de Platon ou de Plutarque. La tâche n'est pas aisée : il faut pénétrer l'univers mental des Grecs, exercice périlleux en raison de la connaissance qu'il requiert de la plupart des domaines de la civilisation hellénique.

1. L'avis des anciens

2 CERTAINS modernes, désireux d'étouffer le problème, allèguent les paroles elliptiques d'Homère à propos du sacrifice des Troyens au bûcher de Patrocle. Achille, le chef des Myrmidons, n'y est animé que de la volonté d'accomplir des œuvres de mal : κακὰ δὲ φρεσὶ μήδετο ἔργα[1]. Ce à quoi ils ajouteront ces quelques vers d'Hésiode : « Telle est la loi que le fils de Cronos a ordonnée aux hommes que les poissons, les fauves, les oiseaux se dévorent car, chez eux, il n'est pas de justice »[2] : cette Justice de Zeus règne en revanche chez les hommes : au milieu du VIIe siècle, l'être humain est ainsi déclaré n'être pas anthropophage. Le cannibalisme, — alors qu'il sévit dans les mythes d'Atrée et Thyeste, de Pélops et de Lycaon, ...,— y est dit étranger à la culture grecque, tout autant que l'immolation d'êtres humains. On pourrait conclure ici ce chapitre, en déclarant alors que les Grecs, qui n'ont jamais sacrifié d'hommes, ou alors en d'infimes proportions, se sont déclarés, dès l'émergence de leur civilisation, foncièrement hostiles à ce type d'offrande religieuse[3].

3 Les Grecs, c'est l'évidence même, considèrent le sacrifice humain comme ontologiquement mauvais : les condamnations se succèdent et les termes réprobateurs ne faiblissent pas avec le temps. Après l'anathème homérique[4], Eschyle parle du sacrifice d'Iphigénie comme d'un acte illégitime (ἄνομος), impie (δυσσεβής), impur (ἄναγνος) et

sacrilège (ἀνίερος)[5], à la source lui-même de maux non moins graves, tel le meurtre d'Agamemnon par sa propre épouse, parricide qui expiait la mort sacrificielle de la jeune fille (τεκνόποινος)[6]. Le poète met en avant les raisons qui, sur le coup, auraient poussé un Athénien du v[e] siècle à refuser d'immoler son enfant— les prières de la παρθένος, ses appels à son père, son âge tendre, sa voix pure et attentionnée, son regard implorant,— et oppose celles-ci à la brutalité inhumaine qui anime les bourreaux ainsi qu'au ridicule de leurs motivations[7].

4 Hérodote tient le sacrifice de deux jeunes Égyptiens, perpétré par Ménélas, pour un acte impie (πρῆγμα οὐκ ὅσιον), et estime justifiée la haine que lui vouèrent ses hôtes à la suite de ce forfait[8]. En matière d'immolations humaines en Grèce, l'historien ne fait pas preuve d'une objectivité sans faille : quand il expose la cérémonie sacrificielle d'Halos[9], il devient concis à l'excès ; et comme il ne peut taire la populaire légende attenante de Phrixos et d'Hellé[10], il l'abrège afin de la rendre aussi hermétique que possible[11].

5 Sophocle se range derrière Eschyle. On ne possède qu'une allusion au sacrifice d'Iphigénie dans *l'Électre,* où mère et fille s'affrontent à coups d'arguments contradictoires, qui sont à la fois corrects et incorrects ; peu importe ici de distinguer laquelle des deux femmes est dans son droit, car elles s'accordent pour s'opposer au principe du sacrifice humain : *É* lectre avance que son père fut forcé d'agir contre son gré, la mort dans l'âme et au terme d'une longue lutte, pour apaiser la déesse qu'il avait offensée, pourtant sans préméditation. Clytemnestre quant à elle, qualifie ce sacrifice de fait sans précédent dans la culture grecque, exagération poétique sans aucun doute pleine de sens, et accentuée par la mise en relief de la futilité des motifs qui avaient présidé à l'immolation[12].

6 Mais Euripide reste en cette matière le plus fécond des Tragiques, qui a su jouer avec le thème et lui conférer ses lettres de noblesse : sur dix-huit tragédies conservées, huit recourent à l'immolation d'un être humain, neuf si l'on ajoute *l'Alceste : Les Bacchantes, Hécube, Les Héraclides, Iphigénie à Aulis, Iphigénie en Tauride, Médée, Les Phéniciennes* et *Les Suppliantes.* Parmi les tragédies fragmentaires, au moins sept recouraient au même thème : *Andromède, Busiris, Érechthée, Ino, Phrixos, Protésilas* et *Thésée*[13]. Ses œuvres feront l'objet d'une analyse détaillée et il suffira ici de signaler la radicale opposition du dramaturge à ce type de sacrifice, au travers des sages paroles de Pélée dans *Andromaque*[14] *:*

> « Quel outrage as-tu [Ménélas] fait à ton frère en l'invitant à égorger sa fille si sottement, tant tu craignais de perdre une épouse coupable ! »

7 Dans l'*Iphigénie à Aulis,* Euripide a manœuvré pour rendre l'acte qui se préparait dans l'ombre le plus atroce possible : le sacrifice de ses propres enfants est ἄνομος et παρὰ δίκην, οὐ δίκαια[15]. Au vers 505, le coryphée s'adresse à Ménélas, qui vient de renoncer au sacrifice : « tes ancêtres n'auront pas à rougir de toi ». Cette petite phrase prend d'autant plus d'importance que ces ancêtres étaient réputés par tout le monde grec pour leur absence totale d'éthique familiale. Quand Agamemnon avait décidé d'annuler la venue à Aulis de sa fille, il « avait tout son bon sens », et quand il change d'avis, il se risque à un « acte impie contre ses propres enfants »[16].

8 Les enseignements d'Empédocle d'Agrigente n'étaient pas pour adoucir ces jugements. En fonction de sa croyance en la métempsycose, le philosophe soutenait que tout sacrifice sanglant, effectué aux dépens de victimes animales qui n'étaient autres que des défunts réincarnés, tournait immanquablement au sacrifice humain et, pire encore, au cannibalisme :

« Et le père, soulevant son fils qui a changé de forme, l'égorge en prononçant une prière, le grand sot ! Ceux qui procèdent au sacrifice des suppliants se trouvent dans l'embarras, tandis que lui, n'écoutant pas leurs clameurs, après les avoir immolés, prépare en sa demeure l'infâme festin. De même le fils saisit son père et les enfants leur mère, et, après leur avoir arraché la vie, dévorent leur propre chair. »[17]

9 La doctrine orphique, en cela proche du pythagorisme, préconisera de même de s'abstenir de tout crime, de tout meurtre animal et de toute consommation de viande, et elle considère, comme le dit Marcel Detienne, que le cannibalisme est au cœur même des rituels de la cité, laquelle traite de Barbare quiconque se prête à l'anthropophagie[18].

10 Pour Platon, il n'est pas question d'accorder crédit à l'histoire du bûcher de Patrocle et des prisonniers égorgés[19] ; et encore moins de le faire ou de le laisser croire aux guerriers, alors qu'Achille s'avère être un modèle de grécité. Quant au tyran qui fait couler le sang du peuple, il appelle chez le maître de l'Académie, puis chez Polybe, la comparaison avec le crime de Lycaios[20].

11 Pour le pseudo-Platon, l'établissement d'un décret imposant le sacrifice humain en tant que saint et légal (ὅσιος, νόμιμος), comme il en existe chez les Barbares, serait une abomination sacrilège (ἀνόσιος). Et les deux exemples qu'il cite pour le monde grec sont abordés avec une circonspection plus efficace qu'une longue diatribe :

« Et ce ne sont pas seulement les Barbares qui sont régis par des lois différentes des nôtres, mais encore les habitants de Lycaeon et les descendants d'Athamas, quels sacrifices n'offrent-ils pas, bien qu'ils soient Grecs cependant ! »[21]

12 Isocrate enfin, dans son *Éloge d'Hélène,* affirme que le tribut au Minotaure, δασμός, était illégal (ἄνομος), terrible (δεινός), et difficile à éliminer[22].

13 L'époque hellénistique n'a pas fourni de jugement novateur sur le problème, à ma connaissance, mais la période romaine ne manque pas de renseignements intéressants. Tite-Live raconte sur un ton désapprobateur l'épisode aulidien[23], et Lucrèce l'aborde avec des mots très durs : Agamemnon, le meneur de la fleur des Argiens, souille honteusement *(turparunt [...] foedé)* du sang d'une vierge, victime douloureuse, l'autel de la déesse ; et l'auteur de conclure par cette phrase cynique : *Tantum religio potuit suadere malorum*[24]. Ovide n'est pas moins critique : le déluge provoqué par les dieux après le festin anthropophagique de Lycaon est une punition méritée ; imméritée au contraire est la condamnation d'Andromède par la faute de sa mère, et implacable est l'oracle d'Ammon qui l'exige. Aphrodite est écœurée des atroces sacrifices humains commis par les Cérastai d'Amatonthe ; l'immolation de Polyxène est cruelle ; Artémis, à Aulis, substitue à la vierge une victime « plus digne d'elle »[25]. Busiris fait égorger en premier le devin Thrasios (ou Phrasios) qui, dans sa prophétie, conseillait au roi de sacrifier tous les étrangers qui arrivaient en Égypte :

« Rien de plus juste que de faire périr par leur propre invention ceux qui ont inventé un moyen d'envoyer à la mort. »[26]

14 On trouve là l'image d'une « justice rétributive », image qui dénote en elle-même une hostilité à l'idée du sacrifice humain, et qui, en Grèce, donnera naissance à un proverbe du même ordre à propos du devin Bombros[27]. Cette justice rétributive était d'ailleurs déjà présente chez Euripide, dans la bouche d'Iphigénie qui, en Tauride, souhaitait la venue en Scythie de Ménélas et de sa femme, « pour leur faire découvrir leur Aulis », en rougissant de leur sang les autels de la Vierge taure. Elle apparaît aussi chez Hérodote, qui narre le

sacrifice de Busiris par Héraclès, alors que le roi égyptien désirait faire subir ce sort au héros[28].

15 Dion Chrysostome, rhéteur du Ier siècle ap. J.-C, qui diffusa les principes de la philosophie stoïcienne, faisait dire à Diogène que les Grecs étaient assez fous pour croire que même les morts avaient besoin de femmes, et pour tuer Polyxène sur la tombe d'Achille[29].

16 Plutarque, à la suite de Platon et Polybe, trouve dans le sacrifice humain une image frappante pour désigner les crimes des tyrans et politiques ambitieux, qui réalisent leurs projets en faisant peu de cas du sang des autres, et qu'il définit comme des καταθύοντες ἀνθρώπους[30]. Pausanias s'insurge face aux égorgements sacrificiels dont il suppose l'existence sur le Lycée, mais sa façon de présenter les événements lui fait souvent tempérer la cruauté des dieux par la mise en avant de la responsabilité des fauteurs punis : Mélanippe et Comaetho se rendent coupables de sacrilège, et sont justement frappés par la colère divine. Châtiment compréhensible pour eux, mais le sort des adolescents condamnés par leur faute est néanmoins pitoyable (οἰκτρότατος), et le sacrifice, auquel devra mettre fin le héros fou Eurypyle, est qualifié d'étranger (θυσία ξένη)[31].

17 Le sacrifice humain apparaît à ce point abject qu'il finira par être considéré comme un meurtre pur et simple, sans plus aucune justification possible, et ce même s'il a lieu dans une enceinte sacrée[32] : au point aussi de devenir une faute inexpiable, ou plutôt expiable uniquement par la destruction totale des responsables. Chez Élien[33], c'est le déluge qui punit les habitants d'Hélicè, pour avoir égorgé des suppliants ioniens à l'autel. Sans doute Pausanias[34] dit-il que ces suppliants avaient été arrachés au sanctuaire avant d'être mis à mort (ἀποκτείνασιν), mais le vocabulaire utilisé par le sophiste de Préneste laisse peu de doute sur la signification sacrificielle de l'égorgement (ἐπὶ βωμοῦ ἀπέσφαξαν). La colère de Poséidon se fit attendre cinq jours : les animaux désertèrent la cité puis la terre fut ébranlée et submergée par une vague qui l'engloutit à jamais.

18 Macrobe, témoin de l'Antiquité déclinante, païen face à la montée irrésistible du christianisme, n'y va pas non plus par quatre chemins :

> « Celui qui a l'habitude d'immoler des victimes humaines de toutes les nations n'est pas seulement indigne de louanges mais mérite encore d'être haï et exécré de tout le genre humain. »[35]

19 L'ensemble de ces jugements négatifs semble inviter à la clôture du dossier. Une pareille position du problème, pour instructive qu'elle soit, ne tient pas compte, cependant, d'une réalité importante : si les sacrifices relatés dans les légendes grecques ne sont pas des survivances du passé, ils se présentaient sous cette apparence et ont donc été compris et envisagés comme tels. Ils n'ont pas dû manquer dès lors d'influer sur la mentalité locale, plus encore que sur la conscience des hellénistes contemporains. Une preuve, sans doute, en est que la plupart des grands écrivains anciens ont jugé bon de confesser leurs convictions à ce propos, et la plupart ont consacré au phénomène plus d'un développement. Même si depuis la première œuvre littéraire conservée, les Grecs refusent le sacrifice humain dans son principe, ils ont ainsi été confrontés à sa réalité, et en raison même de leur opposition à cette forme sacrificielle que leurs textes et leurs cultes leur remettent sans cesse devant les yeux, ils ont dû l'expliquer, que ce soit en l'acceptant, en tentant de le relativiser ou de le nier ; ou plus simplement encore ils l'ont tu, comme Hérodote.

20 Se contenter des avis anciens équivaudrait à passer sous silence aussi des *centaines* de représentations figurées, qui ornent les vases de la période classique et les fresques de Pompéi, héritières des thèmes à succès de l'époque hellénistique, sans compter les reliefs des provinces impériales. Toutes ces figurations sont un indice important de l'impact réel et profond du sujet, de l'époque archaïque jusqu'au temps des grandes migrations germaniques : partout où ils évoluaient, les Grecs et les Romains pouvaient à tout instant trouver un vase, une fresque ou un relief qui eût rapport avec un thème de sacrifice humain. Ce serait passer sous silence encore le succès toujours renouvelé des tragédies d'Euripide, inspiratrices de celles de Sénèque au temps de Néron et de tant d'autres œuvres secondaires[36]. L'œuvre des tragiques d'ailleurs, et en particulier celle d'Euripide, a joué le rôle d'un prisme dans la diffusion des légendes où intervenaient des immolations humaines : en même temps qu'elle mettait en scène les sacrifices humains des vieux mythes en les adaptant et en les transformant, la tragédie assura à ces derniers l'immortalité qu'elle avait elle-même gagnée ; elle permit à l'époque hellénistique de conserver le contact avec le vieux fonds légendaire et aux commentateurs, poètes et historiens de livrer à leurs contemporains leurs impressions sur le sujet. Ce n'est pas un hasard si parmi les treize cas de sacrifice humain illustrés dans les arts antiques : Andromède, Busiris, Hésione, Iphigénie à Aulis, Iphigénie en Tauride, Macarie, Médée, Penthée, Phrixos, Polyxène, Thésée et le Minotaure, les Troyens au bûcher de Patrocle et les vierges locriennes (?), sept sont traités dans les tragédies d'Euripide : ce dernier est à la fois héritier de la période archaïque et référence idéale pour ses successeurs[37].

21 Autrement dit, déclarer qu'on ne sacrifiait pas de jeunes filles dans la réalité, mais qu'au théâtre on pouvait se le permettre, comme par κάθαρσις, est une solution de facilité, tout en étant une affirmation rigoureusement exacte[38]. Car si les Grecs savaient pertinemment que le sacrifice humain n'avait pas cours chez eux, la mise en scène de ce dernier représente autant un saut dans un passé *réel* qu'un mécanisme de purification : comment nier que les Grecs aient accordé crédit aux histoires de sacrifice humain, aujourd'hui scientifiquement dénommées mythes, mais qui pour eux appartenaient à l'histoire ? Le sacrifice humain, je l'ai souligné à propos des légendes initiatiques, faisait partie intégrante de la culture grecque. On me permettra cette licence qui consiste à unir *devotio* et sacrifice humain : qui à Athènes doutait que Codros avait sauvé la cité en se faisant tuer par l'ennemi ? Qui aurait prétendu, — mis à part certains intellectuels,— que Leónidas aux Thermopyles n'avait pas obéi à l'injonction d'un oracle, pour le bien des cités liguées contre le Perse ? Les guerres contre Eumolpos et Eleusis étaient des hauts faits de l'Athènes des origines, Érechthée et ses filles apparaissaient réels, et le sacrifice de l'une d'entre elles ne devait guère faire de doutes. Quelle était donc la crédibilité que les Grecs accordaient aux immolations humaines dans leurs propres cités ? Chemin faisant, l'évolution qu'a subie, au cours de l'histoire hellénique, l'idée même du sacrifice humain, ira s'affinant.

2. Le sacrifice humain expliqué par les Grecs

2.1. Considérations spatiales et temporelles

22 Des seize passages où Hérodote fait référence à une immolation humaine, un seul concerne la Grèce ; encore s'agit-il d'Halos en Thessalie, dans une région légèrement en marge alors de la civilisation grecque et qui avait médise. Les autres se rapportent aux

Perses, aux Égyptiens et aux Barbares du nord, Thraces, Scythes et Taures[39]. Un dernier cas, mythique, relate le sacrifice de deux enfants par Ménélas, à la recherche d'Hélène en Égypte, lors de son retour tourmenté de Troie. L'épisode apparaît comme une contrepartie évidente de l'anecdote aulidienne, la cause du sacrifice étant de même l'absence de vents favorables[40].

23 Quinze passages sur seize parlent donc de faits étrangers, dans un luxe de détails qui tranche singulièrement avec la brièveté du passage consacré à la sombre cérémonie d'Halos ; ces faits étrangers concernent l'Égypte, civilisation qu'Hérodote tient en haute estime, et où il trouve volontiers l'origine de nombreuses coutumes en Grèce[41]. Si les Égyptiens cèdent, dans l'exercice de certains cultes, à la tentation de sacrifier leurs semblables[42], ils font figure d'agneaux à côté des Barbares du nord, des Barbares types, des populations grevées de tous les défauts, dont les comportements sont en quelque sorte l'image négative de la πόλις grecque. Appelons-les, pour simplifier l'exposé, les Scythes, en sachant que ce terme regroupe ici Scythes, Taures et Thraces. Ces Barbares, qui mènent une vie semi-nomade, qui obéissent à des rois, qui se tailladent les avant-bras lors des cérémonies funéraires, qui éliminent aux funérailles de leurs souverains un nombre considérable de proches serviteurs et leurs épouses les plus attendries, qui sacrifient leurs victimes animales en les étranglant, qui mutilent les corps des ennemis pour ensuite les laisser sans sépulture, qui honorent certains dieux sous des formes douteuses, qui laissent leurs filles faire l'amour comme bon leur semble et avec n'importe qui[43], n'échappent pas non plus à la pratique coutumière du sacrifice humain ; ni à la pratique, d'ailleurs, de Pallélophagie : les Bassares, selon Porphyre, s'entredévorent vivants et il est même une peinture sur vase qui représente un Thrace dévorant un enfant [44]. Le sacrifice humain est donc considéré par les Grecs comme étant le propre des Barbares, et en conséquence il apparaît plus que jamais en opposition radicale avec l'idéal hellénique, dans lequel, en principe, il ne trouve aucune place. La cruauté religieuse des Scythes devint, en même temps qu'un courant sympathique se développait pour le retour aux bonnes vieilles mœurs des Barbares[45], un lieu commun de l'Antiquité, avec Hérodote, Euripide et Éphore[46]. Ce lieu commun était encore d'actualité à l'époque romaine, à l'époque d'Ovide, de Plutarque, de Lucien de Samosate, de Philostrate, de Sextus Empiricus, théoricien du courant pessimiste, et de Clément d'Alexandrie, le païen repenti [47].

24 Les Scythes ne furent pas seuls à supporter cette réputation. À partir de la seconde moitié du Ve siècle, les Carthaginois, et les Puniques en général, qui disputaient aux Grecs les emplacements idéaux pour y implanter leurs colonies, eurent à subir les mêmes accusations. Et comme Carthage se heurta à Rome pour les mêmes raisons, Grèce et Rome sont à mettre sur le même pied en ce qui concerne leurs considérations sur le *modus Vivendi* de leur concurrent en Méditerranée occidentale. Et la meilleure manière de discréditer ses ennemis, c'est d'affirmer qu'ils transgressent précisément les interdits sociaux essentiels de la civilisation gréco-romaine : les Carthaginois, comme plus tard les chrétiens[48], sacrifient donc hommes, enfants et même vieillards, la pire atrocité à laquelle puisse se livrer un peuple soi-disant civilisé. Cependant, les sources gréco-romaines se répètent beaucoup et n'apportent guère de preuves, ni d'éléments neufs[49].

25 Voici donc un premier élément de réponse : les Grecs, qui considèrent d'emblée comme étranger le sacrifice humain, qu'ils tiennent pour la preuve de la barbarie accomplie, rejettent sa réalité au-delà des frontières géographiques du monde hellénisé, ou plus exactement dans les régions périphériques du monde hellénique[50]. Il est instructif de

remarquer combien la pensée grecque à propos du sacrifice humain est ici proche de celle qui s'élabora, sans doute de concert, au sujet de l'anthropophagie, elle aussi rejetée dans les confins brumeux[51]. Cette conception est omniprésente, et quand Sophocle fait dire à Clytemnestre que le sacrifice de sa fille était sans précédent chez les Grecs, il sous-entend aussitôt qu'il n'en était pas de même chez les non-Grecs, les Barbares. Le sacrifice humain de Patras, qui prend fin à l'arrivée d'Eurypyle, est également qualifié de ξένος, étranger[52].

26 Cette image s'associe d'ailleurs à un autre lieu commun de l'Antiquité, qui présentait les pays étrangers régis par d'infâmes souverains, avides du sang des voyageurs — grecs — qui étaient aussitôt sacrifiés sur les autels locaux de divinités toutes grecques, élément qui prouve à souhait le caractère idéologique — et non ethnologique — de tels récits. Les Taures, une fois de plus, massacrent tous ceux qui échouent sur leurs rivages inhospitaliers ; la fille d'Aétès, roi de Colchide, ordonne le sacrifice de tous les étrangers à Artémis ; Busiris traîne à l'autel tous les visiteurs de l'Égypte ; Antée, son homologue de Libye, les provoque à la lutte, et de leurs crânes édifie un temple à son père Poséidon ; Lycos les sacrifie, dans la même contrée, mais à son père Ares : Phrasios, le devin qui conseille Busiris, est un cypriote, et dans son pays natal les Cérastai offrent à Zeus Xénios tous les étrangers de passage à Salamine : Minos est anthropophage, comme d'ailleurs certaines peuplades rencontrées par Ulysse dans l'*Odyssée*[53]... À ce côté négatif de la barbarie correspond évidemment le côté positif de la civilisation : la plupart de ces monstres humains est réduite à néant par le civilisateur grec qu'est Héraclès, et dès l'arrivée du héros les sacrifices humains sont abolis, preuve supplémentaire de ce que ceux-ci doivent être considérés comme une anti-valeur par excellence de la civilisation hellénique[54].

27 Au rejet du sacrifice humain dans les contrées lointaines s'adjoint, parallèlement, le rejet dans le temps des origines. Les témoignages anciens font souvent défaut, mais la tradition est à ce point unanime et en accord, sur la forme au moins, avec la vision des Tragiques, que son ancienneté ne peut être mise en doute. Les sacrifices humains commis par des Grecs l'ont été dans un lointain passé : Hésione est abandonnée au κῆτος, Hélène est destinée aux divinités apotropaïques et le couple désobéissant que forment Mélanippe et Comaetho est sacrifié avant la guerre de Troie ; Iphigénie à Aulis, Laodamie, les Troyens au bûcher de Patrocle, Polyxène et les vierges locriennes gravitent dans l'orbite de la même guerre. Les vierges de Témésa, le fils d'Idoménée, les deux jeunes Égyptiens sacrifiés par Ménélas, les enfants sacrifiés à Palaemon et même Agamemnon, offert à Atè par Clytemnestre, prennent place durant les Νόστοι, ou à leur suite. D'autres exemples sont relatifs à l'époque des rois primordiaux, tels Lycaon, Minyas, Athamas, Proetos, Persée, Érechthée, Thésée et Minos, Codros, sans omettre Cadmos, qui draine dans sa mouvance les cas de Penthée, d'Actéon, de Ménécée, et de Dionysos et Lycurgue. Évadné est rattachée aux suites de l'épisode des Sept contre Thèbes, tandis que les Antipoenides, Busiris, Antée, Cycnos, Lycos et Macarie sont intégrés dans la geste d'Héraclès. Le roi Oinoclos fut lapidé quand son peuple était en migration ; une jeune fille fut offerte lors de la « fondation de Lesbos » ; Lophis fut tué ἐξ αρχῆς, Embaros le malin était fondateur du culte d'Artémis Munychia. Les Courètes, Coresos et Callirhoé, les Cérastai, les Orionides, les sacrifices d'adolescents à Potnia et au dragon de Thespies sont explicitement présentés comme très anciens. Léos avait vécu voilà longtemps, car il était devenu l'éponyme d'une tribu athénienne ... Bien d'autres sacrifices ne sont pas « datés » avec précision, mais font référence à des époques révolues. Les tragédies d'Eschyle, qui comportaient une *Iphigénie,* puis celles d'Euripide, mettent en scène, pour la plupart, des

personnages cités ci-dessus ; sans aborder ici le rôle joué par le sacrifice humain chez ces auteurs, on peut affirmer que ceux-ci confirment cette tendance de rejet dans le passé.

28 Les Grecs rejetaient ainsi dans les époques originelles, dont on ne doutait pas qu'elles avaient existé mais qui s'étaient terminées voilà des siècles, la réalité des sacrifices humains, dont ne transparaissaient plus, à leurs yeux, que les rites adoucis ou dégénérés. Pausanias était ainsi persuadé que les sacrifices humains du Lycée représentaient une forme très ancienne, arriérée, des pratiques sacrificielles, déjà largement en retard par rapport à celles que connaissait Athènes, au même moment, sous le règne de Cécrops, et qui consistaient à n'offrir aux dieux que des gâteaux[55].

29 Projection dans l'espace, rétroprojection dans le temps, ces composantes de la réaction grecque face au sacrifice humain doivent être précisées. Car si le phénomène est attribué aux Barbares dans l'espace contemporain, et aux ancêtres dans la Grèce propre, il n'en reste pas moins que les Grecs des temps primordiaux avaient recouru au même expédient que les Carthaginois ou les Scythes. Plutôt que de considérer le problème sous l'angle d'une évolution marquée par un progrès moral irréversible, les Grecs prirent soin d'imposer une nouvelle distinction, afin de stipuler sans ambages la différence entre la noblesse de la Grèce et la barbarie des peuples voisins ; chez les étrangers, l'immolation de victimes humaines est toujours présentée comme inhérente aux coutumes locales, pratique sainte et révérée dans la quotidienneté, bref, au caractère foncièrement *légal.* Mise en évidence depuis Sophocle au moins, cette conception se trouve magnifiquement évoquée dans le traité *Sur la superstition* de Plutarque :

> « N'aurait-il pas mieux valu, pour ces Gaulois et ces Scythes, de n'avoir eu absolument aucune conception, aucune vision, aucune tradition à propos des dieux plutôt que de croire en l'existence de divinités qui se délectent dans le sang des sacrifices humains, et tenir que ce fut la plus parfaite des offrandes et le rite le plus saint ? De même, n'aurait-il pas été de loin préférable pour les Carthaginois [...] de ne croire en aucune puissance divine ou aucun dieu, plutôt que d'offrir ces sacrifices qu'ils ont coutume d'accomplir pour Cronos ? [...] en toute connaissance de cause, ils immolent eux-mêmes leurs enfants, et ceux qui sont sans progéniture achètent aux plus pauvres leurs rejetons, et les égorgent comme s'il s'agissait d'agneaux ou de jeunes volailles. »[56]

30 Par contre, les antiques Hellènes ne cèdent à cette extrémité que soumis à la menace divine, au danger d'élimination totale, avec un dégoût mis en évidence, une désapprobation profonde face à cet acte inéluctable, et illégal en des circonstances normales, auquel, par définition, on ne recourt qu'en dernier ressort. Il y a donc, pour un Grec, deux types fondamentaux de sacrifices humains : les premiers s'intègrent dans le système politique des peuples Barbares, chez lesquels ils appartiennent aux coutumes ancestrales ; les seconds, du moins dans la mentalité des Ve siècle et suivants, interviennent uniquement lorsque les institutions de la πόλις deviennent inopérantes, qui ne jouent, autrement dit, qu'en dehors du cadre civique et social de la cité, sous une injonction divine transmise par voie oraculaire.[57]

31 Ces rejets spatial et temporel parfois se conjuguent, comme dans l'*Iphigénie en Tauride* d'Euripide : dans l' ἐσχατιά taurique, en pays barbare, Iphigénie est contrainte à suivre les usages locaux de consécration des Grecs à une déesse qu'on appelle Artémis. De retour à Halae, Oreste doit, pour son rachat, instaurer un rituel qui n'est que l'adoucissement des immolations originelles scythes. De la sorte, Euripide reporte la réalité des sacrifices anciens sur les Barbares eux-mêmes, et peut insister sur la vocation civilisatrice des Grecs qui, confrontés jadis aux immolations humaines, les ont refusées tout en ayant soin de ne

pas déplaire à leurs divinités : tant dans l'espace que dans le temps, le sacrifice humain est décidément non grec[58].

2.2. Antériorité du sacrifice humain sur les immolations d'animaux

32 Cette relégation de tous les sacrifices humains dans un immémorial « autrefois » était indissociable de la certitude qu'un jour, dans un passé reculé, les sacrifices humains avaient été remplacés par les sacrifices animaux, ou encore adoucis et n'entraînant plus mort d'homme. Platon et Euripide font leurs ces conceptions, et qui ne les excuserait quand de nombreuses légendes l'affirmaient et quand les rituels semblaient fournir la preuve explicite d'une telle idée ? La cérémonie d'Halae, quand le prêtre faisait couler le sang d'un homme d'un coup d'épée à la carotide, n'évoquait-elle pas des précédents plus radicaux ? Euripide a certainement puisé son inspiration dans les croyances populaires, ou peut-être même s'est-il conformé à sa propre opinion[59]. De même, les *Bacchantes* et les traditions sur lesquelles la pièce s'appuyait, qui ont été tenues si souvent chez les modernes pour la preuve de sacrifices humains dans le culte de Bacchos, ne devaient pas avoir eu, dans l'Antiquité, un effet différent. En plusieurs cas, le sacrifice humain réclamé par une divinité irritée avait été, disait-on, effectivement accompli à plusieurs reprises, parfois pendant très longtemps, avant qu'un adoucissement ne soit toléré par le monde divin. Ainsi à Potnia, le dieu exige tour à tour l'immolation d'un bel éphèbe et son remplacement par l'immolation d'une chèvre. À Laodicée de Syrie, la tradition voulait que l'égorgement d'une biche ait été postérieur à l'immolation originelle de παρθένοι. À Salamine de Chypre, le sacrifice d'un bœuf avait été toléré mais après une longue pratique du sacrifice humain. Les épithètes cultuelles de Dionysos, ἀνθρωπορραίστης et ὠμάδιος, ὠμηστής, ne démentiront pas les goûts sauvages de la divinité, qui apparaissent au grand jour à Ténédos, lorsqu'on chausse des cothurnes du dieu un bouvillon soigné comme un nouveau-né, pour ensuite le tuer sacramentellement comme si jadis il s'était agi d'un enfant. Une légende tardive, à Sparte, voulait que la flagellation des éphèbes à l'autel d'Orthia fût un amenuisement du sacrifice de jeunes gens par lequel l'autel était noyé de sang humain : il avait fallu attendre le génie de Lycurgue pour que les éphèbes n'y perdent plus la vie. Une autre, toujours à Lacédémone, prétendait que la fille de Tyndare, Hélène, désignée par le sort après bien d'autres malheureuses, avait échappé au couteau quand un aigle s'était saisi de la μάχαιρα et avait laissé choir celle-ci sur une génisse, indiquant clairement le chemin de la substitution.

33 En d'autres cas, cette substitution avait été directe : la divinité exigeait une vie humaine, mais acceptait son remplacement au dernier moment ; à Munychie, Embaros avait consenti à sacrifier sa fille, mais il vêtit une chèvre de ses habits et la déesse s'était contentée de la victime animale. À Brauron, l'immolation d'une vierge était réclamée, mais elle fut contournée et remplacée par la μίμησις de l'ourse abattue. Iphigénie menée à l'autel avait été refusée en tant que jeune fille et c'est une biche qui fit les frais du sacrifice. À Argos, les enfants sacrifiés de Médée bénéficiaient de la réclusion de quatorze adolescents, dont un simulacre évident, une chèvre noire, était immolé sur l'autel d'Héra. Même Penthée, déchiré par les premières bacchantes, avait été pris pour un animal. Dans les récits de Plutarque concernant les songes démoniaques d'Agésilas et de Pélopidas, enjoints par oniromancie de sacrifier une vierge, les généraux tournaient chacun la difficulté : le premier en immolant d'office une biche, substitut envoyé jadis par Artémis. Le second bénéficiait de l'aide de la divinité, qui faisait providentiellement apparaître une

cavale rousse, πῶλος, équivalent type d'une παρθένος, et résolvait du même coup les problèmes de conscience que Plutarque prête à l'officier thébain[60].

34 En fait, presque toutes les immolations humaines connues à l'époque classique remontent aux temps immémoriaux, tandis que les sacrifices du ve siècle sont tous animaux ou végétaux ; il ne devait pas paraître erroné alors d'en tirer la conclusion que le sacrifice animal avait remplacé le sacrifice humain. Que les auteurs classiques, Euripide, puis Platon et Théophraste[61], acceptent déjà cette conception particulière de la chronologie permet en outre d'accorder le crédit nécessaire aux sources plus tardives, qui font souvent référence à des cas de substitution.

35 Cette théorie sur la substitution animale a été admise par plusieurs courants modernes[62]. Si l'on considère cependant l'origine du sacrifice, elle est inacceptable. Le sacrifice animal est avant tout une source de nourriture carnée, nécessaire à la vie humaine. En cela, il est l'héritier direct de la chasse au paléolithique. Des études récentes ont démontré que les chasseurs avaient élaboré, autour de la mise à mort et de la consommation des animaux tués, un rituel dont le but était de se garantir la perpétuation des espèces chassées en même temps qu'il scellait, entre les divers membres du groupe, des liens de solidarité profonds, et indispensables au bon déroulement des expéditions cynégétiques et de la vie en société. De chasseurs, les hommes devinrent sédentaires puis citoyens, mais ils conservèrent longtemps, dans la mise à mort de l'animal, un moyen de resserrer les liens qui les rattachaient à la communauté[63]. Aussi, tant au début qu'à la fin de l'évolution du sacrifice, en Grèce ou ailleurs, la seule victime concernée est et reste animale. L'unique moment où cette dernière eût pu devenir humaine, c'est quand le sacrifice se mua en une possibilité de fléchir la divinité, c'est-à-dire quand sa fonction première fut dépassée : en ce cas, la victime animale la plus noble, le bœuf, compagnon et outil de travail de l'homme, animal le plus cher et le plus difficile à entretenir en Grèce, était surpassé par son maître lui-même, animal certes doué de raison, mais créature des dieux apte à devenir, l'espace d'un moment critique, la victime suprême. Mais quand le sacrifice devint-il avant tout une façon de fléchir les dieux ? Au néolithique ? À l'époque archaïque ? D'un point de vue théorique cependant, il est essentiel de se rendre compte que le sacrifice humain n'est pas inscrit dans les origines mêmes du sacrifice. Il est plus tardif, et son concept dérive d'une réinterprétation du sacrifice animal simple, d'une contamination de sa signification initiale. Les exemples de cette contamination sont rares, mais ils existent : Léonidas passait pour s'être sacrifié en 480 ; et en 403, un devin du parti démocrate avait prédit que la bataille contre les oligarques ne serait gagnée que si le premier mort était athénien : aussi il se laissa tuer[64].

2.3. Rejet dans le passé et Âge d'Or

36 Le rejet du sacrifice humain dans le lointain passé engendrait de graves problèmes de compréhension, car il heurtait les conceptions religieuses et philosophiques au sujet de l'Âge d'Or. Théophraste, repris ou compilé par Porphyre, grande figure du néo-platonisme, exprimait et résolvait la difficulté par l'intégration des deux données dans une chronologie aussi fictive que soi-disant logique :

> « À l'origine donc, les sacrifices offerts aux dieux se faisaient avec les récoltes. Mais avec le temps, nous perdîmes le sens de la sainteté ; d'autre part, les récoltes devinrent insuffisantes, et par manque de nourriture normale les hommes furent poussés à se manger entre eux ; alors, non sans supplier la divinité par de nombreuses prières, ils consacrèrent d'abord aux dieux, à titre de prémices, des

> victimes prises parmi eux-mêmes. Ils n'offraient pas seulement ce qu'il y avait de plus beau parmi eux, mais prenaient également, parmi leurs congénères, d'autres sujets qui ne faisaient pas partie des plus beaux. Depuis lors et jusqu'à nos jours, il se pratique, en Arcadie lors des *Lykaia* et à Carthage en l'honneur de Cronos, des sacrifices humains officiels auxquels tout le monde prend part [...]. Dans la suite ces pratiques se modifièrent et, en remplacement de leurs propres corps, les hommes utilisèrent dans les sacrifices les corps des autres êtres vivants. Par suite, ne voulant pas avoir l'air de faire aux dieux des offrandes indignes, ils se laissèrent aller à les consommer ; cette pratique s'étant instaurée, la consommation d'animaux devint pour les hommes le complément de la nourriture à base de récoltes. Dans l'ancien temps, on consacrait aux dieux une partie des récoltes, et après le rite on était heureux de consommer les aliments ainsi consacrés ; eh bien de même, lorsqu'ils se mirent à immoler les animaux, les hommes jugèrent qu'ils devaient en faire autant, bien qu'à l'origine le rite n'en eût pas décidé ainsi et qu'on eût d'abord honoré chacun des dieux avec les produits des récoltes. »[65]

37 Pour les tenants d'un Âge d'Or où les dieux côtoyaient les hommes et mangeaient à leur table, il était impensable qu'on sacrifiât des êtres humains. Ce genre d'immolation n'avait donc débuté qu'une fois l'Âge d'Or révolu. D'autre part, en remontant, du présent vers le passé, il apparaissait, eu égard à de nombreux récits et rites, que le sacrifice animal était postérieur au sacrifice humain, le premier ayant progressivement remplacé le second. La place des immolations humaines se trouvait dès lors entre l'Âge d'Or et la prétendue substitution des victimes animales.

38 Pour justifier le passage des sacrifices « orphiques », « purs » des premiers temps, aux sacrifices humains, Théophraste, puis Porphyre — pour autant que le néo-platonicien s'inspire directement du successeur d'Aristote —, allèguent une réduction des productions agricoles : l'insuffisance des ressources vitales pousse alors les humains à s'entredévorer. La prise de position paraît saugrenue, mais elle est la seule qui fût imaginable, si le sacrifice animal, considéré comme substitut du sacrifice humain, est envisagé dans son rôle premier de pourvoyeur de nourriture : auparavant, les hommes sacrifiés étaient donc destinés à la table de leurs congénères, et si l'humanité avait dû se résoudre à une telle extrémité, elle n'avait pu le faire que face à une calamité désastreuse. Le manque de nourriture en est une, et la preuve que nos philosophes considéraient cette issue comme une solution extrême est qu'ils présentent les hommes d'alors priant abondamment les dieux d'accepter ce type d'offrande un peu particulier.

39 Porphyre, et avant lui Théophraste, ont ainsi été pris au piège de leur théorie. Désireux d'expliquer dans une même perspective l'Âge d'Or, le sacrifice humain et le sacrifice animal, ils ont été contraints de les inclure dans une version historique qui s'accommodait des idées reçues : leurs ancêtres étaient donc assez stupides pour d'abord se délecter de leurs semblables avant que la Grèce se trouvât un génie qui découvrit la saveur de la chair animale[66]... Un autre récit, de date imprécisée et conservé par Athénée, raconte de même que la cuisine fit basculer le monde de la sauvagerie dans la culture, quand un homme s'avisa de faire cuire de la viande animale plutôt que de la chair humaine. L'auteur, et cette précision est significative d'un malaise certain, ajoute que cet homme « n'était pas un idiot » (οὐκ ἀβέλτερος)[67]. De plus, le sacrifice humain tel qu'il est raconté dans la plupart des mythes ne confine absolument pas au cannibalisme, et est considéré, au moins depuis Hérodote, selon le schéma de type φαρμακός[68]. Les deux philosophes sont forcés du même coup d'abandonner cette vision universellement répandue en Grèce, pour forger celle de sacrifices à composantes anthropophagiques et nutritionnelles, très peu en accord avec la tradition.

40 La difficulté de juxtaposer les différents éléments dans le temps incita d'autres auteurs, comme Platon, à une juxtaposition dans l'espace, qui s'adaptait mieux à l'idée qu'on se faisait des temps primordiaux. Ceux-ci, sous la houlette de Cronos, le Titan père de Zeus, passaient tantôt pour le fameux Âge d'Or, époque où les sacrifices sanglants étaient rigoureusement proscrits, tantôt pour une ère détestable de démesure, de crime, sous la domination d'un Cronos tyran, dévoreur de ses propres enfants et bénéficiaire de sacrifices humains[69]... Cette époque donc, que l'on voyait à la fois sous un jour favorable et défavorable, était acceptée telle quelle, mais on avait soin de supposer des régions géographiques différentes, imprécisées par ailleurs, où elle avait pu se dérouler tantôt positivement et sans doute au moins à Athènes, tantôt dans l'atrocité de la barbarie première.

> « Que des hommes en immolent d'autres, c'est ce dont nous voyons aujourd'hui bien des survivances ; à l'inverse, on nous dit qu'ailleurs il fut un temps où nous n'osions même pas manger de bœuf, où l'on n'offrait pas aux dieux de sacrifices d'êtres vivants, mais des gâteaux ou des fruits trempés dans le miel et d'autres sacrifices "purs" comme ceux-là, où l'on s'abstenait de viande, dans l'idée qu'il était impie d'en manger ou de souiller de sang les autels des dieux : la vie dite orphique était celle de l'humanité d'alors, qui se rejetait sur tout ce qui n'a pas vie, et s'abstenait au contraire de tout ce qui a vie. »[70]

41 Éphore exprimait un avis semblable en mettant en garde contre les généralisations hâtives dont faisaient l'objet les Barbares du nord : chez les Scythes et les Sauromates, les coutumes diffèrent à ce point que certains

> « poussent la cruauté jusqu'au cannibalisme, tandis que les autres s'abstiennent de manger même la chair des autres animaux. »[71]

42 Le pseudo-Platon, dans le passage où il abordait le problème du sacrifice humain, affirmait également que les hommes n'avaient pas toujours été régis par les mêmes lois, et que les lois étaient elles aussi soumises au changement : ce faisant, il laissait la porte ouverte pour accepter la réalité des immolations humaines à la fois ailleurs et dans le temps passé, y compris dans le passé grec[72].

3. Le rôle assigné par les Grecs au sacrifice humain, au cours des siècles

43 LES GRECS admettaient donc que les pratiques sanglantes dont leurs cultes étaient dépositaires étaient la survivance d'anciennes immolations humaines. De ce fait, les efforts pour nier purement et simplement le sacrifice humain furent pour ainsi dire inexistants. Trois cas ont fait exception à la règle : Busiris, dont la cruauté devint rapidement légendaire[73], avait été innocenté dès Hérodote ; l'historien, qui pourtant ailleurs n'hésite pas à parler de sacrifices humains en Égypte, déclare que l'histoire de ce « pharaon » est en discordance totale avec les coutumes sacrificielles locales[74]. Isocrate, un siècle plus tard, dans un plaidoyer intitulé *Busiris,* apporta ce qu'il appelait une preuve généalogique de l'innocence du roi égyptien[75], puis Diodore et Ératosthène parlèrent d'un mythe forgé pour illustrer l'interdiction d'accès en Egypte qui touchait les étrangers, selon une décision des prédécesseurs de Psammétique[76]. Le second cas est le sacrifice, par Épiménide, de deux jeunes adolescents, Aristodémos et Ctésibios, qui s'offrirent spontanément lors d'un fléau : l'affaire est racontée par Néanthe de Cyzique, mais Athénée, notre source, précisait avoir lu chez Polémon d'Ilion une critique qui traitait ce témoignage d'affabulation[77]. Platon, enfin, avait nié toute valeur au témoignage du

sacrifice de prisonniers troyens au bûcher de Patrocle, mais il est probable qu'il ait manifesté une intention de censure morale davantage que de critique historique[78].

44 Ces trois exceptions écartées, il reste à retracer l'évolution de la compréhension du sacrifice humain en Grèce selon les époques : même si l'on avait tendance à se réfugier uniformément dans le passé, le sens du sacrifice a évolué avec le temps et les mentalités.

45 Les légendes de sacrifices initiatiques, présentes dans la culture grecque au sortir des âges sombres, ont été nombreuses dans toutes les régions. Les cérémonies desquelles elles formaient la contrepartie mythique furent florissantes encore et peut-être surtout à la période archaïque[79]. Si l'on considère, par exemple, les cérémonies du Lycée, il est évident que les jeunes, isolés de la communauté, devaient accorder foi aux récits de sacrifice. La force qui émane des croyances religieuses, souvent négligée, doit être repensée en fonction de son contexte : l'atmosphère, lourde de sous-entendus, et la conviction intime des participants, devaient littéralement faire des miracles[80]. Une fois passé le cap de l'adolescence, ils apprenaient, certes, la vérité, mais sur le moment même l'autosuggestion ne peut faire de doute[81], surtout que d'insidieuses rumeurs circulaient par toute la Grèce. De même, comment dénier toute réalité à la peur de mourir pour ces fillettes, enfermées dans le sombre ἄδυτον du temple de divinités présentées comme jalouses et prêtes à leur ravir, de force, leur παρθενεία ? Une peur certaine a dû tenailler les jeunes participants, ainsi que ceux qui ne prenaient pas directement part aux cérémonies, mais qui étaient informés du sort réservé aux héros de jadis dans les mythes attenants. Le sacrifice humain tenait donc une place non négligeable dans l'enfance de tous les Grecs, et cette influence précoce devait imprégner le caractère religieux des Hellènes, leur vie durant : c'est d'ailleurs dans la dramatisation de la mort à l'enfance que nous avons pensé trouver l'origine de la presque totalité des légendes de sacrifices humains en Grèce.

46 Bien sûr, le sens originel de ces légendes a pu se perdre ou, mieux, se modifier et s'enrichir. On ne peut être certain que dans leurs premières attestations littéraires, qui sont aussi les premières traces de la littérature grecque, elles conservaient encore toute leur signification de base[82]. Dans les *Chants Cypriens,* le sacrifice d'Iphigénie, qui n'est plus en relation avec aucun rite, est présenté comme expiatoire, mais ce caractère primait-il aussi dans le mythe aulidien qui inspira l'histoire de la fille d'Agamemnon ? Aucune légende cultuelle n'étant antérieure au Vᵉ siècle, la question reste ouverte. Cependant, puisque la notion de passage, nous l'avons souligné, n'a jamais disparu, il est évident que cette mort symbolique, même si elle prenait un tour expiatoire, n'a pas pu davantage être disjointe du passage à l'âge adulte. Le scholiaste de Théocrite, à une époque tardive donc, précise que les Athéniennes font les canéphores à Brauron pour expier la perte prochaine de leur virginité. Et ce changement clairement exprimé de statut physiologique et social était rattaché à un sacrifice humain mythique qui avait donné lieu à un rituel de remplacement : il me semble difficile de prétendre que les Grecs, dont les conceptions sur la jeunesse et l'éducation sont restées constantes, n'aient pas conservé le rapport entre le sacrifice humain et le passage dans la catégorie des femmes.

47 Cependant, les composantes de ces mythes, dès l'archaïsme, se prêtaient aux contaminations[83] : comme les Grecs ne pouvaient concevoir que leurs ancêtres avaient accompli des sacrifices humains sans aversion, ils invoquèrent, pour décharger ceux-ci de toute responsabilité, la seule raison pour laquelle il pouvait être permis d'y recourir, à savoir le danger de destruction de la Patrie. Mais comme si ce danger ne fournissait à l'offrande humaine qu'une légitimation minimale, ils y ajoutèrent invariablement

l'injonction divine : le *Diktat* d'un oracle se glisse partout et toujours, dès les *Chants Cypriens,* premier témoignage du sacrifice d'Iphigénie, par la voix de Calchas. L'attestation d'oracles est fréquente depuis Hérodote et Euripide[84], et généralisée à la période hellénistico-romaine[85]. La notion d'expiation n'apparaît pas nécessairement et le canevas

48 {fléau => (ordre divin =>) sacrifice humain}

49 peut se suffire à lui-même : parfois cependant l'oracle interrogé à propos du fléau sanctionne une faute particulière à réparer : le sacrifice gagne alors une valeur davantage expiatoire[86], mais l'expiation n'est en soi qu'une façon d'expliquer à son tour le fléau qui conduit au sacrifice humain. D'ailleurs celle-ci disparaît totalement lorsque le fléau se mue en guerre : la victoire se paiera au prix d'un sacrifice humain où l'expiation ne trouve plus de place[87]. C'est cette raison déjà, associée à l'âge des héros des légendes et aux rituels sans liens avec la sphère des φαρμακοί, qui nous avait incités à considérer le schéma expiatoire

50 {faute => fléau => oracle => sacrifice humain}

51 non comme étant originel mais comme le résultat d'un processus de création mythique.

52 Or, le rapprochement entre les sacrifices légendaires de type initiatique et les sacrifices de sauvetage de la cité établissait un lien évident entre les victimes légendaires des mythes d'initiation et les φαρμακοί. Les boucs émissaires ne purifiaient-ils pas la cité lors d'une cérémonie de lustration, dont le but était de concentrer, sur la tête d'un seul, l'ensemble des miasmes ambiants ? À partir du moment où, dans les légendes, on vit des êtres sacrifiés pour le salut de toute la communauté, ceux-ci passèrent assez naturellement, dans l'esprit des Grecs, pour des φαρμακοί exemplaires. On sait qu'Hérodote coula l'histoire, apocryphe mais considérée comme véridique, de la *devotio* de Leónidas en faveur de l'esprit panhellénique[88] dans le schéma classique

53 {fléau => oracle => offrande d'un φαρμακός},

54 ce qui permet d'affirmer que vers 430 av. J.-C. les légendes qui faisaient appel à ce schéma étaient considérées comme des légendes de boucs émissaires, ce que confirme encore l'histoire du devin démocrate qui se laissa tuer lors de la bataille de 403 contre les Trente [89]. L'histoire de la plupart des héros et héroïnes des mythes de passage devint ainsi paradigmatique de la conduite à tenir en cas de danger suprême couru par la communauté, au moins à partir de la seconde moitié du Ve siècle. Phrixos n'est plus amené à l'autel sur le calcul perfide d'Ino, mais s'offre volontairement pour sa patrie[90]. Aglauros, l'anti-modèle des arrhéphores, devient la salvatrice d'Athènes et le modèle digne des éphèbes qui lui jurent fidélité[91]. Remarquons qu'il n'y a rien d'antinomique entre les mythes de passage et le sacrifice pour le bien de la patrie, ce dernier pouvant être considéré comme un exploit — notion très initiatique —, exemple à mettre sous les yeux des nouveaux adultes, ou plutôt des éphèbes : l'initiation s'intègre un peu plus encore au système civique. Ainsi parlait le démagogue Phocion, après que Thèbes eut été rasée par Alexandre, et alors qu'Athènes tremblait à l'idée de subir un sort analogue :

> « (Phocion) affirma que ceux dont on réclamait l'extradition [Démosthène et consorts] devaient imiter les filles de Léos et les Hyacinthides en subissant volontairement la mort pour que la patrie ne souffrît rien d'irrémédiable. À ceux qui ne voulaient pas mourir pour le salut de la cité, il reprocha leur manque de virilité et leur lâcheté. »[92]

55 Cette évolution fut-elle délibérément commandée par la cité, à la recherche d'un nouveau souffle pour l'exaltation patriotique, mise en évidence par le don de ses enfants ou de soi-

même ? Fut-elle simplement liée à la mise en évidence, dans les légendes, de sauveurs de la communauté, motif auquel le patriotisme aurait, avec beaucoup d'opportunisme, prêté attention ? Le thème fut notoirement développé par Euripide, qui en fit un usage ambigu, nous y reviendrons, mais qui familiarisa le public avec ce motif qui avait tendance à se répandre.

56 Dès la contamination établie — à une date impossible à fixer —, l'immolation humaine, qui était dans le contexte initiatique la seule solution pour renouer avec la divinité et sortir de l'inversion, devint de même le recours ultime, le remède miracle pour la communauté menacée de destruction, le φάρμακον σωτηρίας[93], atroce en son principe mais dont le résultat est assuré : dès qu'un sacrifice humain est accompli, le fléau s'évanouit, la guerre est gagnée, le monstre s'en retourne d'où il est venu. Le φάρμακον, l'antidote, devient le φαρμακός, le bouc émissaire, la victime expiatoire dont l'offrande garantit le retour à la normale : seule l'immolation des filles de Hyacinthos ne parvenait pas à enrayer la catastrophe, mais on a pu dire, essentiellement à cause de cet échec tellement déconcertant, que ce cas n'était sans doute pas d'origine très ancienne[94].

57 Une fois mis en relation avec les boucs émissaires, le thème du sacrifice humain se doubla, chez Euripide déjà, de celui de la dévotion volontaire, lequel l'emporta rapidement sur celui de l'offrande par le père, sacrificateur propre aux légendes initiatiques. Malgré quelques écarts, lors des IVe siècle et suivants, les sacrifices des enfants par le père ont presque disparu[95]. On sait combien apparaît odieux, aux yeux des Athéniens, le sacrifice d'Iphigénie par Agamemnon, dans la tragédie d'Eschyle. Par conséquent, ces mêmes Athéniens n'auraient pu longtemps accepter, dans la complexification sémantique des légendes de sacrifices humains, l'idée de victimes forcées à l'autel. L'époque de rationalisation et de mise en cause des valeurs religieuses traditionnelles qui allait advenir, dès la fin du Ve siècle pour se renforcer tout au long du IVe, ne fera que renforcer cette façon de voir. Outre l'avantage évident que confère l'immolation volontaire, c'est-à-dire la conformité au modèle sacrificiel, qui veut que la victime accepte sa mort et accorde ainsi l'impunité au sacrificateur[96], le libre consentement témoigne de la volonté d'une « belle mort ». Le don de soi à la cité, effacement de l'individu pour le groupe, est parfaitement d'actualité dans chaque ἐπιτάφιος, qui loue « la mort choisie de l'élite » en l'opposant « à la mort subie du commun des mortels »[97] :

> « [...] s'égorgeant de sa propre main, elle renonça à la vie [...] » « Les filles d'Érechthée vainquirent, par leur vertu magnifique, la féminité de leur âme ; et la vive affection qu'elles portaient au sol nourricier transforma leur faiblesse naturelle en un courage tout masculin (ἔπανδρον). »[98]

58 Après Démade, Démosthène, dans son *Epitaphios,* présente la même vision des choses :

> « Les membres de la tribu Léontis avaient appris l'histoire des Vierges, filles de Léos, qui s'offrirent en victimes à leurs concitoyens pour la sauvegarde de leur pays : dès là que ces femmes témoignèrent d'une virilité, ils se dirent qu'il ne leur était pas permis de se conduire, eux des hommes, en soldats moins virils qu'elles. »[99]

59 La restructuration de l'éphébie, à l'époque de Lycurgue, fait partie du même renouveau de l'esprit civique, particulièrement mis à mal lors des déboires du IVe siècle et des guerres contre Philippe II. Durant cette période précisément, dans les discours des orateurs, les allusions aux sacrifices volontaires abondent plus que jamais, et ceux-ci sont présentés comme les plus beaux exemples à imiter[100]. Du reste, à partir du moment où la mort symbolique des jeunes filles, vécue lors d'une réclusion chthonienne qui était

synonyme de mort et aussi de défloration, fut associée au concept de sacrifice de φαρμαχοί pour la cité, la virginité des fillettes, tellement mise en exergue dans les légendes, devint, assez naturellement, le gage le plus accompli de perfection de l'offrande consentie aux divinités sévères : leur sang totalement pur car encore porteur de toute sa fécondité potentielle.

60 Ce courant patriotique était certainement renforcé par l'exemple de sacrifices humains « récents » : la dévotion de Leonidas s'était ainsi imposée dès Hérodote pour l'accomplissement d'un oracle delphique, et était devenue par là-même l'équivalent de l'antique sacrifice volontaire de Codros. Celui-ci, en retour, avait dû bénéficier d'une sorte de confirmation dans le présent : ceux qui auraient douté de la détermination du dernier souverain d'Athènes purent ou durent trouver en Léonidas la preuve formelle de l'historicité de l'antique exploit. Les plus anciennes attestations de la dévotion de Codros remontent d'ailleurs au Ve siècle, avec Phérécyde et Hellanicos[101]. L'immolation prétendue de trois prisonniers perses par Thémistocle à Salamine, peut-être greffée au Ve ou au IVe siècle sur les événements historiques les plus héroïques de la Grèce des cités[102], dut accréditer les sacrifices humains accomplis à la veille de désastres militaires évidents et racontés en de nombreux récits pseudo-historiques, comme le sacrifice de la fille d'Érechthée par son père, lors des guerres contre la cité voisine d'Eleusis. La fusion de la légende d'Euthymos de Locres, auréolé de la gloire olympique, avec une histoire de héros obscur au sud de l'Italie, peu après 480 av. J.-C, dut entretenir la ferme croyance aux sacrifices, ou plutôt aux offrandes momentanées de filles vierges aux divinités infernales : Plutarque n'était donc pas seul à croire que les démons terrassaient les cités pour exiger d'elles la livraison d'une âme humaine enfermée dans un corps de femme[103].

61 Durant la période hellénistique et romaine, époque d'intense réflexion qui voit s'amorcer plusieurs courants subversifs, tel celui du cynisme préconisant de manger les morts[104], le thème du sacrifice patriotique restera roi[105], contrastant avec le dénigrement systématique du sacrifice humain tout court. Avec ce dénigrement se développe un courant de rationalisation, qui touche essentiellement l'histoire de Phrixos et d'Hellé, aux particularités par trop merveilleuses : un bélier qui franchit les airs avec deux enfants sur l'échine n'est plus conforme à l'esprit du temps. Il se transforme en un bateau nommé Crios, et Hellé qui tombe dans les flots devient une victime du mal de mer[106]. La Théséide est également ramenée à des proportions rationnelles : le Minotaure n'est plus qu'un cruel lieutenant de Minos, finalement vaincu à la lutte par Thésée[107]. L'ogre disparaît des imaginations, comme des vases, car le tribut consistait seulement, au dire d'Aristote, en l'envoi de jeunes esclaves qui vieillissaient sur place[108]. Le héros, dans sa fuite, prenait la peine de couler la puissante flotte ennemie afin de ne courir aucun risque d'être poursuivi[109]. Plutarque a d'ailleurs compilé tous les avis sur le sujet, soucieux d'énoncer toutes les variantes, aussi divergentes fussent-elles[110]. Pausanias fera de la poursuite d'Ino et de Mélicertès par Athamas une punition du rôle ignoble joué par les souverains dans l'affaire de Phrixos[111]... Mais ces considérations morales demeurent rares et timides[112]. Les auteurs continuent de croire en la réalité du sacrifice humain des temps passés au même titre que Pausanias, volontiers crédule[113] ; dira-t-on qu'il n'avait pas une intelligence supérieure ? En ce cas, ne présente-t-il pas l'avantage de nous proposer, plutôt que l'avis d'un intellectuel, celui de la majorité des Grecs ? La création, dans la Sparte post-classique, d'une légende qui mettait en évidence d'antiques sacrifices humains dans le culte d'Orthia, suffit à démontrer combien le phénomène restait vivace dans la mentalité grecque. La *Clef des songes* d'Artémidore, recueil d'oniromancie critique, le prouve

également, si besoin est encore de le prouver : le rêve curieux où l'on se voit sacrifié sur les autels[114] y est interprété comme un excellent gage de promotion sociale, mais le fait qu'un tel songe soit mentionné prouve qu'il n'était pas exceptionnel dans les nuits agitées des Grecs. Les légendes y étaient évidemment pour beaucoup, de même que l'imagination fertile puisée à l'image même des sacrifices animaux. Freud et ses successeurs auraient été plus à même que moi d'en déduire la signification psychologique, mais il est certain que le thème était encore suffisamment vivant pour s'imposer au subconscient des Grecs du IIe siècle de notre ère.

62 Les thèmes de renaissance qui clôturaient les légendes d'initiation, qui persistèrent certainement dans les cultes, connurent un élargissement : en plus de symboliser le passage de l'enfance à l'âge adulte, ils illustrèrent la renaissance dans l'au-delà, essentiellement dans des représentations funéraires, dont le symbolisme est évident. Actéon, Penthée, Médée et ses enfants, Ino initiée aux mystères dionysiaques et rendue immortelle, Andromède et Hésione, livrées et délivrées, Iphigénie remplacée par une biche, sont des thèmes si fréquemment illustrés sur des urnes et des sarcophages, qu'il est difficile de ne pas y voir certaines motivations eschatologiques[115].

63 Le sacrifice humain, en quelque sorte banalisé par le mouvement rationalisant et par la diffusion des tragédies d'Euripide, devint un magnifique sujet pour les romans où se développaient les thèmes à suspens, non sans suivre les modèles du passé. Diodore avait déjà fait du sacrifice de Crios, le pédagogue de Phrixos, une nouvelle péripétie dans l'histoire de l'Athamantide. Xénophon d'Éphèse, au IIe siècle ap. J.-C, dans ses *Éphésiaques,* raconte l'histoire de deux amoureux séparés par le destin. La jeune fille tombe aux mains de brigands — thraces, évidemment — qui s'apprêtent à l'immoler au dieu de la guerre Arès. Elle est secourue *in extremis* par un irénarque, un haut officier de l'armée romaine[116]. Au IIIe siècle, Héliodore reprend le thème à son actif, et la fin du poème des *Éthiopiques* concerne le sacrifice humain et son abolition en Éthiopie — ἐσχατιά type[117]. Un siècle plus tard, Achille Tatius récidive, et imagine l'immolation factice de son héroïne, Leucippè[118], par les amis de Clitophon, son fiancé. Un dernier exemple est fourni par Lollianos, dans ses *Histoires phéniciennes,* où il est question — chez les Phéniciens — de l'égorgement sacrificiel d'un enfant, et de l'absorption de son sang par de sombres conjurés... Notons que l'idée n'était pas neuve, et qu'un pareil récit émaille une des enquêtes — égyptiennes — d'Hérodote[119].

64 Avec Plutarque, la réflexion s'amorce en profondeur, et pour la première fois on trouve concentrés tous les éléments que nous avons glanés de façon disparate. L'occasion lui en est fournie par le songe que fit Pélopidas à la veille de la bataille de Leuctres[120]. Celui-ci avait rêvé qu'un certain Scédasos lui ordonnait d'immoler une vierge rousse à ses filles, jadis tuées dans la plaine par quelques Spartiates, peu respectueux des traditions de l'hospitalité grecque. L'historicité de l'épisode peut être jugée probable ou improbable avec un égal bonheur. En de pareilles circonstances, un songe enjoignant un tel sacrifice, étant donné la fréquence des légendes de sacrifices de vierges avant le combat, n'est nullement invraisemblable, mais il reste à prouver que l'inconscient de Pélopidas fût bien sujet à un tel rêve, et non l'imagination fertile des chroniqueurs postérieurs[121]. Plutarque juge l'ordre divin effrayant (δεινός), « barbare » (βάρβαρος) et criminel (παράνομος, à deux reprises) : il met ensuite en présence les opinions divergentes soutenues par les proches du général, à moins qu'il ne s'agisse d'un procédé de style pour lui permettre d'aborder la question en opposant les contraires. Les uns auraient allégué des exemples anciens, c'est-à-dire fait référence au passé lointain, et les auraient appuyés sur la foi

d'exemples plus récents, comme le sacrifice de Salamine[122], la *devotio* de Leónidas aux Thermopyles et l'immolation d'un certain Phérécyde le Sage, Spartiate dont la peau avait été, disait-on, conservée à la demande expresse d'un oracle. Le philosophe adjoignait un contre-exemple à l'appui de cette théorie : Agésilas à Aulis, sur le point de passer en Asie, avait également reçu en songe l'ordre de réitérer le sacrifice d'Agamemnon. Ayant décidé d'offrir une biche plutôt qu'une jeune fille, ses affaires avaient mal débuté, et son action en Ionie s'était soldée par un échec désolant. L'opinion adverse prétendait, à l'instar d'Iphigénie philosophant en Tauride[123], qu'un sacrifice si barbare et criminel n'aurait pu se révéler agréable à aucun des êtres supérieurs que sont les dieux. Plutarque, entièrement acquis à la seconde thèse, en conclut aussitôt que jamais les divinités n'ont pu exiger des hommes pareilles immolations. Ces dernières sont donc à mettre à l'actif de la faiblesse et de la méchanceté de l'âme humaine, elles-mêmes excitées par l'action sournoise de démons malfaisants, dont il est impératif de négliger la puissance. C'est pourquoi aussi sa sympathie va à Agésilas[124] : ce dernier refuse de se laisser impressionner (διαταραχτω), refuse d'imiter la sottise, l'ignorance (ἀμαθία) ou l'insensibilité (ἀπάθεια) d'Agamemnon et immole directement le substitut qu'Artémis avait accordé aux Grecs de la guerre de Troie. Quant à l'échec militaire en Ionie, il est clair que Plutarque ne considère pas le sacrifice humain avorté comme sa cause principale.

4. L'utilisation du thème du sacrifice humain à des fins orientées

4.1. Euripide

65 EURIPIDE s'est entendu avec ses contemporains pour rejeter le sacrifice humain ailleurs ou auparavant, dans un imaginaire qui avait pris toutes les apparences de la réalité. Mais il a rapidement réalisé le parti qu'il y avait à tirer du thème, pour le peu qu'il fût modelé avec habileté. Les œuvres de ce poète à la personnalité impénétrable mènent aux interprétations les plus divergentes. La complexité de son message comprend cependant une mise en question de la πόλις athénienne, et un regret de voir péricliter les valeurs anciennes : sa critique se soldera d'ailleurs par un exil volontaire, et c'est à Pella qu'il terminera une vie amère. Ses pièces sont des chefs-d'œuvre d'une ambiguïté tragique incomparable et entretenue d'un bout à l'autre de l'histoire.

66 À cette difficulté de découvrir l'originalité d'Euripide répond celle de découvrir la vérité d'une tragédie[125]. Quand Hérodote parle de sacrifice humain, il présente ses conclusions ; quand Euripide place une immolation humaine au cœur de ses récits, il la met en scène, et ce sont ses personnages, en fonction de leurs caractères propres, qui expriment leur avis : reste à trouver, parmi ceux-ci, et à supposer qu'elle s'y trouve, la conception de l'écrivain, sans succomber à la tentation de considérer d'office pour représentatives de sa pensée les répliques qui conviennent le mieux à l'idée que nous aimerions nous faire de lui. La difficulté du problème se trouve accrue par les nombreuses correspondances entre toutes les pièces où intervient un sacrifice humain : les questions envisagées dans l'une trouvent leur réponse, ou une partie de leur réponse, dans une autre, et toujours les implications profondes du drame continuent d'habiter la conscience du spectateur, une fois la pièce achevée.

67 Une lecture au premier degré des tragédies euripidiennes montre le poète déchiré par les malheurs que subit Athènes durant la guerre du Péloponnèse : il fait passer toute sa

fougue patriotique au travers de ses caractères théâtraux, et les victimes des sacrifices du temps passé deviennent tout d'un coup des modèles à suivre dans le présent. Contraints par cette fatalité divine, l'oracle, les Anciens doivent se résoudre à perdre sur l'autel une vie pure et noble pour le salut de la patrie. Chez Euripide ainsi, le rejet dans le passé est un artifice pour galvaniser la jeunesse en attirant son attention sur les valeurs chevaleresques de l'ancien temps, et soutenir les conceptions d'alors sur la « belle mort » patriotique, à l'honneur dans les discours de Périclès et de ses contemporains. Pour ce faire, il a mobilisé son talent de manipulateur des traditions ancestrales : Iphigénie à Aulis, chez Eschyle la pauvrette sacrifiée aux intérêts morbides de son père, devient avec lui une héroïne qui assure le salut de la Grèce entière, engagée dans une vaste entreprise panhellénique. Iphigénie n'en reste pas moins la figure principale de mythes à vocation initiatique, dont Euripide a encore connaissance et qu'il respecte, du moins partiellement. Mais il en accentue certaines données, la virginité et la pureté, et surtout, il met sur les lèvres de la jeune fille des paroles d'une morale civique parfois à la limite de la propagande : toutes les victimes euripidiennes vont ainsi au-devant de la mort avec des résolutions nobles, réfléchies, argumentées, qui répondent à l'idéal athénien de la fin du ve siècle et qui deviendront plus emblématiques encore au IVe. Les jeunes filles, les παρθένοι, peuvent de la sorte conquérir le droit à la belle mort, droit qui leur est dénié dans la société où elles n'ont, plus encore que les épouses, que le droit de se taire.

68 Cette lecture était celle de l'orateur Lycurgue, homme politique brillant qui géra les intérêts de la cité soixante-dix ans après la disparition du dernier des Tragiques[126] :

> « Aussi convient-il de louer Euripide, grand poète par ailleurs, d'avoir choisi cette légende [le sacrifice de la fille d'Érechthée] pour sujet d'une de ses pièces, estimant que le plus bel exemple à proposer aux citoyens, ce sont les actions héroïques d'autrefois : ils n'ont qu'à les regarder et à les contempler pour cultiver dans leurs cœurs l'amour de la patrie. Il vaut la peine, Juges, d'entendre les vers que prononce la mère de la jeune fille. Vous y trouverez une grandeur d'âme et une noblesse de sentiments dignes d'Athènes… »[127]

69 Mais cette interprétation, derrière sa simplicité cohérente, cache de grandes faiblesses. La fatalité divine, implacable chez Eschyle et Sophocle, reçoit chez Euripide le début du coup de grâce. L'oracle, révélé par le devin, ne jouit plus d'une bonne réputation.

70 Calchas d'abord est une canaille de la pire espèce, une engeance rongée par ce fléau qu'est l'ambition ; il ne faut en attendre « rien de bon ni d'utile »[128]. Les Atrides se disputent ensuite quant à savoir s'il faut donner suite au vouloir de la Déesse, Artémis, sans qu'aucune crainte ne les saisisse à l'idée de ne pas se conformer à l'exigence divine[129]. Du reste, Agamemnon n'est obligé envers la divinité d'aucune réparation, car il n'a commis, chez Euripide, aucune faute[130].

71 L'oracle qui exige le sacrifice de Macarie est le seul point de concordance entre les différents recueils de prédictions, et Démophon y prête plus qu'attention : quelle atrocité d'accorder foi à cette demande oraculaire, la plus terrible que contiennent les collections, alors que toutes les autres se contredisent ou divergent[131] ! Démophon, dans le soin qu'il a pris de comparer toutes les prédictions a manifesté au grand jour son flagrant manque de confiance à l'égard de la divination, puis envisage froidement le non-respect de l'ordre divin, qualifié de déraisonnable : « ἑκὼν δὲ τίς κακῶς οὕτω φρονεῖ, ὅστις τὰ φίλτατ' ἐκ χερῶν δώσει τέκνα »[132].

72 Étéocle, qui s'est moqué par le passé des oracles de Tirésias, laisse le soin de s'enquérir auprès du devin à Créon, lequel juge la prophétie extravagante (ἀκόλαστος)[133], et décide,

sans tergiversation, de passer outre[134], tandis qu'Oreste s'estime trompé par les oracles de Loxias alors qu'il est sur le point d'être consacré à Artémis par sa sœur Iphigénie[135]. C'est dire combien la force de la Volonté divine s'est estompée, dans un monde où les dieux font figure de personnages mesquins attachés à leurs privilèges étroits et coupables de fautes à l'égard de la justice humaine[136]. Ces dieux eux-mêmes, gages de la crédibilité des prophéties, ne sont pas épargnés : Artémis est qualifiée de cruelle déesse[137] et mise à mal dans l'*Iphigénie en Tauride :*

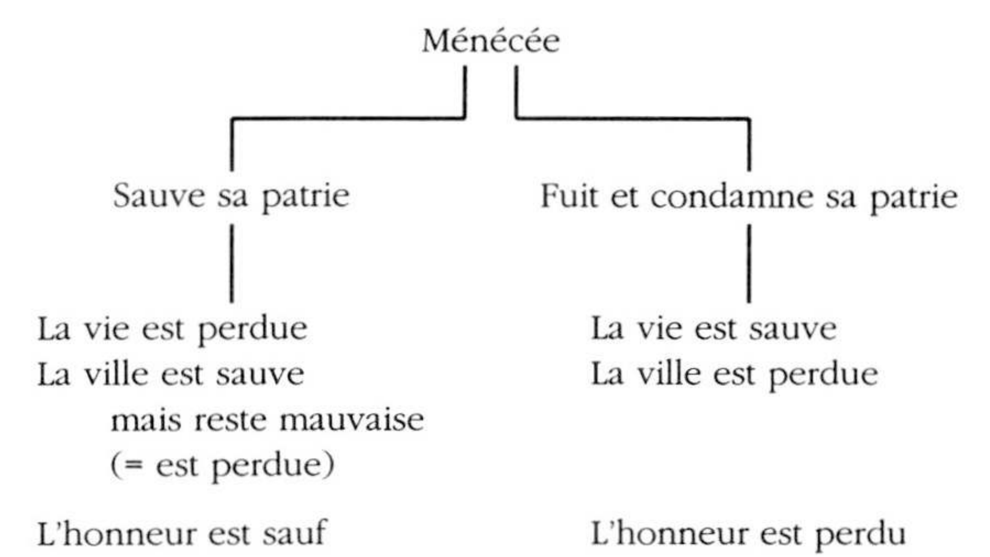
> « Je ne crois pas non plus aux *sophismes* d'Artémis. Si un mortel touche du sang, ou même une accouchée, ou un cadavre, elle interdit qu'il accède aux autels, et le tient pour souillé ; et elle prend plaisir aux sacrifices humains. Non, je ne puis penser que l'épouse de Zeus, Létô, ait mis au jour un monstre aussi absurde ! »[138]

73 D'autre part, les valeurs chevaleresques et patriotiques qui imprègnent indéniablement les victimes du théâtre d'Euripide, quelle cité doivent-elles servir ?

74 Dans les *Phéniciennes*[139], la justice et l'amour de la patrie sont des mots qui reviennent perpétuellement dans le discours des protagonistes. C'est injustement que Polynice a été chassé de sa patrie, qu'il regrette vivement[140], et s'il lui fait la guerre, c'est parce qu'Étéocle l'a réduit à cette extrémité[141]. Ce dernier possède le pouvoir, en fonction de quoi il fait la loi[142] : la justice se réduit donc, dans sa pensée étroite, à la volonté du plus fort. Qui plus est, le souverain en titre se considère sûr de son bon droit, car il ne fait pas la guerre à sa patrie[143]. Ces bonnes raisons, ainsi que la vieille Jocaste le reproche à ses fils, ne les empêchent pas d'être fautifs l'un et l'autre : le premier de vouloir, en criminel, abattre la cité qui lui a donné le jour, et provoquer la mort de milliers d'innocents, thébains et argiens[144] ; le second d'agir en fou, aveuglé par une veule ambition et risquant, par sa superbe, la chute de Thèbes et l'asservissement de tous les citoyens[145]. Euripide les a peints d'ailleurs, chacun différemment, victimes de l'esprit pernicieux de la sophistique [146], et l'on retrouve ici un des thèmes qui deviendront centraux dans *Les Bacchantes.* Étéocle se vante de faire le nécessaire pour sauver la ville en s'entretenant avec Créon, mais vient de déclarer : « Que toute la maison s'en aille à la malheure »[147]. Aux côtés de ces personnages qui se revendiquent à grands cris du parti de la justice, l'un parce qu'il réclame ce qui lui revient de droit, l'autre parce qu'il défend sa cité contre un frère impie, Créon, qui à la fin de la pièce montera sur le trône de Cadmos, n'a guère plus de relief. C'est un fier-à-bras, qui se targue de patriotisme[148], jusqu'à ce que Tirésias lui révèle l'exigence divine : sauver la cité ou son fils[149]. Et Créon aussitôt de répondre, froidement, « adieu cité »[150], et de prier Tirésias de garder le silence, et enfin de prévoir la fuite secrète de Ménécée[151]. C'est à cette cité, déchirée par la Discorde[152], que le jeune étalon (πῶλος) va donner sa vie. Se refusant à la lâcheté, à l'hypocrisie, à l'infâmie et à la trahison qui de toutes parts l'entourent, il est décidé à sauver la ville et à épargner, par sa mort volontaire, le sang de ses concitoyens. Du mal (νόσος) qui l'atteint, il veut sauver le territoire[153].

75 Il se tranche la gorge et s'effondre le long des remparts : Thèbes vivra, mais est-elle guérie pour autant des maux qui la rongeaient ? Les cadavres se sont amoncelés quand même[154], par la folie des frères ennemis, tandis qu'après le dénouement tragique des événements, Créon reprend à son compte les ordres iniques d'Étéocle[155]. Lui qui vient sans remords de trahir sa patrie, en privilégiant son intérêt personnel, il reprend son caractère « patriotique » : après la mort de Ménécée, il estime hypocritement la présence d'Œdipe trop dangereuse pour la cité et bannit le souverain déchu[156]. Et quand il défend à Antigone d'inhumer Polynice, il s'appuie sur son pouvoir absolu plutôt que sur la justice,

dont il se réclame, ou les lois divines universellement respectées[157]. À la fin de la pièce, une seule chose est sauve, l'honneur de Ménécée, comme le résume le diagramme suivant :



76 Dans *Les Héraclides,* Démophon affecte de se comporter en champion de la défense des suppliants. Il chasse avec dédain le mauvais héraut d'Argos, et crie à qui veut l'entendre qu'Athènes, la noble, respectera, fût-ce au prix d'une guerre, le droit des enfants d'Héraclès[158]. Aux vers 406-409, l'oracle tombe, tel un couperet ; Démophon, désemparé, refuse de respecter la prophétie, et sa décision menace sournoisement les Héraclides d'expulsion[159]. La protection accordée aux suppliants, cause de la guerre contre les Argiens, dont l'armée campe dans la plaine athénienne, et cause indirecte de l'exigence du sacrifice humain, a en effet divisé les Athéniens en deux clans, et menace de provoquer la guerre civile[160].

77 Où est donc passée la grande Athènes de la première partie de la tragédie, prête à affronter l'impossible en faveur de la Justice ? Elle a sombré en luttes intestines, et son souverain est soucieux d'agir en démagogue pour conserver son pouvoir. Démophon, le détenteur du pouvoir, ne trouve rien de mieux à faire que de s'en remettre à Iolaos, le meneur des suppliants, pour qu'il trouve, lui, le protégé, la solution idoine aux problèmes interne et externe de la cité :

> « À toi donc de voir, et de trouver avec moi un moyen de salut pour vous et pour notre sol, sans m'exposer moi-même aux accusations de la cité. Car je ne règne pas en maître sur des Barbares, il me faut agir justement pour être justement traité. »[161]

78 Agir justement ne correspond donc plus à défendre la Justice, qui exigerait le respect inconditionnel des suppliants. Le souverain devrait suivre l'exemple de son ancêtre Érechthée, qui avait trouvé le courage de sacrifier sa fille à la vie d'Athènes. Au contraire acculé, obligé de déplaire à l'une ou l'autre des factions constituées, Démophon décide de ne contraindre personne à tuer ses enfants, la ville dût-elle être rayée de la carte par l'armée argienne, qui la fait trembler de peur en laissant son roi « désemparé et plein d'effroi ». Et Macarie de sortir de sa réserve et de sauver la face de la cité en se proposant à la mort[162].

79 Polyxène, dont l'histoire occupe la première partie de *l'Hécube,* accepte la mort, mais ne le fait en rien pour les Grecs. L'important ici est de savoir quels intérêts suivent les Hellènes en la sacrifiant à Achille :

« L'assemblée plénière des Achéens a décidé, dit-on, de sacrifier ta fille à Achille. Debout sur son tombeau, tu te souviens quand il est apparu [...] criant : "où allez-vous donc, Danaens, laissant mon tombeau sans honneurs ? " [...] Alors se heurtèrent les flots d'une ardente querelle, et deux avis partagèrent l'armée des guerriers grecs, les uns voulant accorder une victime au tombeau, les autres s'y opposant. Tes intérêts [ceux d'Hécube] avaient pour défenseur Agamemnon, qui honorait la couche de la Bacchante prophétique. Mais les deux fils de Thésée, *rejetons d'Athènes,* prirent la parole, et leurs discours s'accordaient pour un même avis : couronner d'un jeune sang la tombe d'Achille ; quant à faire passer le lit de Cassandre avant la lance d'Achille, jamais, disaient-ils, ils n'y consentiraient. »[163]

80 Le débat qui s'élève dénie d'abord au sacrifice tout caractère obligatoire : Hécube en est consciente, quand elle demande à Ulysse, qui conduit l'ambassade pour lui ravir sa fille, s'il ne vaudrait pas mieux, sur la tombe du guerrier, sacrifier des bœufs que des êtres humains[164] : elle sait qu'il est temps encore de le supplier, pour qu'avec les mêmes discours fallacieux qui lui ont permis de faire pencher la balance en faveur du sacrifice, préconisé par les Athéniens, il tente de convaincre les Grecs du contraire[165]. Les intérêts recherchés par Agamemnon, qui défend ses plaisirs amoureux, sont proprement scandaleux, tandis que la décision est arrêtée sur le conseil d'un flatteur du peuple au langage astucieux, maître du sophisme[166]. Face à la reine déchue qui pleure, et à laquelle il devait d'avoir eu jadis la vie sauve, Ulysse ne trouve d'autre prétexte lamentable, pour justifier le sacrifice, que le rappel de la mort héroïque d'Achille en faveur de la Grèce[167]. Pauvre Grèce, à vrai dire, que celle dont les ambitions visaient seulement la récupération d'une femme de peu de vertu.

81 Dans *l'Iphigénie à Aulis,* Euripide a repris cette idée de la glorieuse expédition panhellénique. Mais à nouveau, quelle Grèce présente-t-il au public athénien ? Celle de Ménélas et d'Agamemnon, dont on a peine à distinguer lequel est le plus abject. L'aîné désire d'abord licencier l'armée, puis change son opinion du tout au tout et accepte de tenter l'« affreux coup » de sacrifier sa fille[168]. Le remords aidant, il revient sur sa décision et envoie un courrier pour annuler la venue d'Iphigénie, mandée de Mycènes sous prétexte de la marier à Achille. Le cadet, ayant intercepté les tablettes, considère le message comme funeste à la Grèce entière[169] ; il affronte son frère et l'accuse d'inconstance[170], le traite de démagogue prêt à tout pour briguer les suffrages mais lâche devant ses responsabilités. En fin de compte, Ménélas invoque une grandiose raison à son mécontentement :

« Pour ma part, je déplore surtout l'infortune de la Grèce ; elle se proposait une action glorieuse, et elle va laisser les Barbares, ces vauriens, échapper et se rire de nous, à cause de toi et de ta fille. »[171]

82 Cette raison grandiose, Agamemnon la fera sienne, avec plus d'emphase, lors de l'affrontement final avec sa fille et sa femme. À cette dernière, qui ne marque aucun signe d'assentiment à ses arguments spécieux, lesquels agglomèrent toutes les raisons possibles pour tenter de prouver la nécessité du sacrifice[172], il lance, en dernier recours :

« Un violent désir a saisi l'armée grecque de cingler au plus vite vers le pays barbare, et mettre un terme au rapt d'épouses grecques [...]. C'est à la Grèce, que je le veuille ou non, qu'il me faut t'immoler [...]. »[173]

83 Et Iphigénie, après son revirement, d'enchaîner, à l'attention de sa mère :

« Laisse-moi sauver la Grèce... »[174]

84 Sauver la Grèce du rapt des épouses. Plusieurs légendes faisaient pour sûr appel à ces rapts, notamment celle qui montrait les Lemniens ravir les Athéniennes qui dansaient

aux fêtes de Brauron. Mais de quelle épouse est-il précisément question ? D'une épouse qu'Agamemnon qualifie de mauvaise conjointe[175], et dont il assimile ironiquement la perte à une chance accordée par une divinité bienveillante à l'égard de Ménélas[176]. Cette expédition panhellénique n'est qu'un odieux prétexte masquant l'ambition creuse, la couardise[177], la démagogie et la faiblesse de caractère des Atrides[178]. Et quand Ménélas, revenu à la raison, accepte de céder à propos du sacrifice, Agamemnon n'ose pas davantage faire volte-face, alléguant tantôt les menées de Calchas et tantôt celles d'Ulysse, vil ambitieux qui au besoin persuadera le *vulgus* de faire justice lui-même[179]. Achille est-il vraiment plus profond, quand il avoue que s'il avait été introduit dans la confidence des Atrides, il eût consenti à prêter son nom pour attirer Iphigénie dans le guet-apens[180] ? Et quand bien même il tente de contenir l'armée, ne se démet-il pas d'abord de ses responsabilités sur Clytemnestre, en lui conseillant de s'arranger elle-même à l'amiable avec son époux[181] ? Comme le dit E. Masaracchia, à l'exception de la ferme Clytemnestre, tous les personnages tendent à éviter un sacrifice qu'ils considèrent comme impie, mais dans la réalité, il n'en est pas un qui ne trouve une noble explication à sa réalisation[182].

85 Toutes ces tragédies se répondent et se complètent, en ce qu'elles dénigrent l'abdication totale du pouvoir face aux embûches de la vie politique. Euripide éclaire sans équivoque les causes de cette situation dramatique : les chefs s'effondrent parce qu'ils ont été choisis selon des critères de sélection où la démagogie, dépendante de la sophistique, est reine. L'incapacité radicale des responsables à trancher l'action tragique se double rapidement d'une incapacité à faire respecter l'ordre intérieur, l'ordre quotidien. Au-delà de la guerre, de l'action immédiate, c'est donc la guerre civile et la dissension qui menacent le cœur même de la vie politique des Grecs présentés sur la scène : l'Athènes de Démophon s'est divisée en deux factions, Thèbes ne peut garder son unité, l'armée d'Aulis risque de se désunir, l'armée grecque à Troie qui statue sur le sort de Polyxène se perd en oiseuses discussions. Et à l'absence de volonté des responsables doit se substituer celle de quelqu'un d'autre, d'une jeune victime innocente qui n'existe que pour réparer l'inepsie de la situation créée par les aînés irresponsables. Le libre consentement des victimes viendrait alors de ce que celles-ci, qui prennent sur leurs épaules la responsabilité de la cité, n'ont plus de supérieur apte à leur ordonner la mort, ou à les y contraindre[183].

86 Les motivations des victimes euripidiennes enfin ne sont pas que patriotiques. Polyxène se détache du lot : chez les vainqueurs captive destinée à une couche servile, la mort lui offre la moins sinistre perspective, la seule façon de demeurer libre. Si mourir est inévitable, alors autant désirer le trépas plutôt que de se le voir imposer à son corps défendant[184]. À y regarder de près, les raisons que présente Macarie n'en diffèrent que dans le détail : puisque personne ne s'offre au sacrifice, Athènes tombera ; une fois la cité réduite, les Héraclides subiront honte et déshonneur, puis passeront de vie à trépas. De plus, qui pourrait alors vouloir d'une fille abandonnée et déshéritée ? La mort s'avère véritablement la solution la plus acceptable, la seule qui puisse être choisie dans la liberté. Cette mort choisie librement est la seule qui garantisse, pour les femmes, la gloire de la mort au combat. Iphigénie accepte de même la mort pour que son père ne la lui impose pas, et aussi pour décrocher la gloire posthume. Toutes les victimes optent ainsi pour la mort, car cette issue, même tragique, leur permet seule de conserver intacte la liberté qui les caractérise dans leur noblesse[185].

87 Face aux proclamations du patriotisme consommé d'Euripide, Claire Nancy, dans une étude remarquable dont l'analyse ci-dessus est en partie inspirée, en arrive alors à cette

conclusion désabusée : les victimes euripidiennes, seules figures des tragédies à personnifier les vertus athéniennes, parmi la masse détestable des politiques intrigants et véreux, sont condamnées à la mort ; ces figures qui auraient été à même, par leur grandeur d'âme, de restaurer l'antique ordre des choses[186], Euripide les destine à l'élimination, dans une volonté tragique de faire ressortir davantage le naufrage définitif des idéaux qui avaient fait la grandeur des cités grecques[187]. La libre volonté des victimes, on l'a dit, n'est d'ailleurs pas exempte de réalisme. Iphigénie par exemple clame ses arguments panhelléniques, mais le ramassis d'hypocrites en faveur duquel elle consent à la mort dément fondamentalement ces nobles visées[188]. Ménécée, quoique plus profondément animé d'un esprit patriotique, meurt à l'écart, loin des chefs qui plongent la cité dans le néant, avec le choeur de vierges étrangères pour tout spectateur[189]. Et il est vrai que, dans les tragédies conservées, l'impression de perte, de déchéance totale accompagne toujours l'admiration suscitée par tant d'abnégation. Pour paraphraser Clytemnestre, toujours le meilleur y est sacrifié au pire[190].

88 Les deux conceptions de l'œuvre, patriotique et ironique, ne s'annihilent d'ailleurs pas, au contraire : Euripide peut insister sur les malheurs de jeunes victimes innocentes, que le désordre politique, engendré par une conduite publique désastreuse, contraint au sacrifice volontaire : en même temps, il peut tenter de susciter chez la jeunesse ce sentiment exceptionnel d'abnégation dont il dote ses victimes humaines. Autrement dit, en plus de vouloir raviver l'élan patriotique, motif ressenti encore un siècle plus tard par Lycurgue comme typiquement euripidien, le recours, sur la scène, aux immolations humaines a essentiellement pour rôle de démontrer combien les efforts exigés de la population et en particulier de la jeunesse innocente n'ont servi, durant la guerre du Péloponnèse, qu'à des intérêts discutables et ont débouché sur des résultats ridiculement menus en proportion des sacrifices consentis.

89 Il est certain en tout cas que le patriotisme du poète doit être trouvé, plus que dans l'idée de l'offrande totale de soi à une cause désespérée, en d'autres passages qui pourraient trahir l'effondrement du système politique athénien et l'opinion désabusée d'Euripide :

> « Celui qui, à ses intérêts, asservit sa volonté, inutile à la cité, de relations pesantes, n'est réellement bon que pour lui seul. »[191]
>
> « Tantôt quelque traverse envoyée par les Dieux vient bouleverser notre vie, tantôt ce sont les hommes avec leurs avis multiples, inconciliables, qui nous déchirent… »[192]
>
> « Voyez le beau parleur ! Quelle horreur qu'une langue habile chez un méchant ! »[193]
>
> « Nous sommes les esclaves de la populace. »[194]
>
> « Où donc le visage de la Pudeur, où donc celui de la Vertu garde-t-il quelque empire, quand l'impiété est souveraine, quand les hommes tournent le dos à la vertu et la négligent, quand l'anarchie triomphe des lois et que les mortels renoncent à unir leurs efforts pour conjurer la venue du ressentiment divin ? »[195]
>
> « Si chacun, prenant tout ce qu'il peut offrir d'utile, et le réalisant, l'apportait à la patrie dans l'intérêt commun, les cités en éprouveraient moins de maux et désormais seraient heureuses. »[196]
>
> « Terrible divinité que la Discorde. »[197]
>
> « Quelles erreurs ont donc cours par la Grèce ! Quand des trophées ennemis sont dressés par une armée, ce n'est pas à ceux qui peinent qu'on attribue l'ouvrage : le général en remporte la gloire. Il est une unité parmi dix mille autres à brandir la lance et, sans rien faire de plus qu'un seul, il acquiert un plus grand renom. Majestueusement installés dans leur charge, les chefs se croient dans la cité supérieurs au peuple, quand ils ne sont rien. Les autres les passent infiniment en savoir-faire : il ne leur manque que l'audace et la volonté tous ensemble. »[198]

90 En ajoutant ces exemples aux vains débats des tragédies, qui tous s'articulent autour de profits démagogiques, la cité présentée par Euripide a bien pâle figure. C'est là sans doute qu'il faut rechercher l'intention principale du maître à raviver l'esprit qui avait fait la grandeur de la ville trente ans plus tôt, et qui avait sombré à cause de son système politique original mais difficilement contrôlable. C'est un tableau pitoyable de la cité que le poète dresse dans *l'Hécube,* et les Athéniens, dont le rôle est souligné, y tiennent la belle part. Les intérêts privés, égoïstes, l'emportent sur la justice et le bon sens. La cité digne de Marathon et de Salamine y est morte.

91 En ces circonstances, le sacrifice humain et son rôle dans le théâtre d'Euripide gagnent à être revus. Au premier abord ils se laissaient appréhender de façon très classique : rejet du phénomène dans le passé, au sortir de la brume des origines, acceptation du principe du sacrifice sous le coup de la nécessité divine. Cependant, cette nécessité divine, révélée par l'intermédiaire d'un oracle, ne recouvre plus rien d'obligatoire, elle ne sert plus qu'à masquer la médiocrité des caractères : la légitimation du sacrifice humain n'est donc plus liée à la volonté des dieux mais à celle des hommes, dont les motivations profondes sont ignobles et radicalement anti-patriotiques. Les Grecs des temps anciens, dans la tragédie euripidienne, recourent donc à l'immolation de Grecs sans même l'excuse de la religion, et le poète les ravale du même coup aussi bas dans la hiérarchie que les Barbares par excellence. Mais là n'est pas le but final d'Euripide, qui est en revanche d'établir un parallèle net entre ces mêmes Grecs et la cité d'Athènes de la fin du Ve siècle ; ce faisant, il atteint, au niveau symbolique, la condamnation la plus grave sans doute qu'il pouvait adresser à la politique athénienne : son système est aussi catastrophique que celui qui, au niveau de l'imaginaire, s'abandonne *sans aucune raison valable* au sacrifice humain, la tare la plus lourde dont puisse être grevée une civilisation digne de ce nom. Dans l'*Hécube* d'ailleurs, le destinataire du sacrifice n'est autre qu'un Grec lui-même, un héros soi-disant panhellénique.

92 On peut constater le chemin parcouru depuis Eschyle, fidèle à ses principes, qui juxtaposait dans le sacrifice d'Iphigénie à la fois l' ἀνάγκη divine, la force incoercible, et la faute de l'Atride, coupable d'avoir non seulement tué sa fille, mais surtout d'avoir désiré sa mort. La responsabilité reposait donc entièrement sur les épaules d'Agamemnon, mais l'exigence divine était réelle[199].

4.2. Les pères de l'Église

93 Après Euripide, il faut attendre plus de six siècles pour que le thème du sacrifice humain soit à nouveau utilisé à des fins orientées[200]. Bien sûr Lucien avait trouvé dans le sujet un moyen aisé de critiquer les incohérences de la religion antique : il conseillait aux Spartiates de soigner leur folie à propos des cérémonies à l'autel d'Orthia[201], et l'ironie dont il faisait preuve, quand il se moquait des Scythes sacrifiant des hommes à Artémis, alors que son dialogue avait pour objectif de démontrer l'inepsie de tout sacrifice, a quelque chose de délicieux[202]. Le Voltaire antique n'avait guère à se soucier de l'historicité des faits qu'il relatait, car ces derniers lui permettaient de croquer la civilisation qui était la sienne.

94 Mais l'Antiquité tardive, où se développe la pensée des pères de l'Église, ne s'en tiendra pas à ces propos plaisants. Pas davantage que Lucien, les chrétiens ne chercheront à comprendre le sacrifice humain en Grèce, mais les critiques qu'ils en extrairont leur

permettront de tirer à bout portant sur la religion antique[203]. Et il leur était d'autant plus aisé de s'attaquer aux sacrifices humains grecs que les Grecs eux-mêmes n'avaient jamais démenti l'existence de ces derniers.

95 On comprendra que l'intérêt de leurs écrits ne réside pas en le peu qu'ils nous apprennent sur la compréhension du phénomène par les Grecs mais en ce qu'ils nous informent sur le sentiment éprouvé par eux au sujet de certains aspects de la religion païenne. En ce sens, les quelques réflexions qui suivent seront données à titre indicatif, et mériteraient d'être reprises dans le cadre d'une étude plus générale, avec une meilleure prise en considération de l'esprit patristique.

96 Suivant certains buts apologétiques évidents, les chrétiens ont établi, à la suite des païens, des listes de sacrifices humains dans le monde ancien. Clément d'Alexandrie, d'autant mieux informé qu'il avait longtemps été païen lui-même, en a dressé une qui peut servir d'exemple :

> « Il semble bien que vos dieux soient des démons inhumains et misanthropes, puisqu'ils ne se réjouissent pas seulement de la démence des hommes, mais qu'en outre ils prennent plaisir à les voir tuer. [...] ils peuvent ainsi se rassasier sans mesure de meurtres humains ; s'abattant sur des villes ou des peuples, comme une épidémie, ils en exigent des libations féroces. C'est, par exemple, Aristomène de Messène qui égorge à Zeus l'Ithômien trois cents hommes, croyant offrir un sacrifice agréable par cette triple hécatombe : celle-ci comprenait une noble victime, en la personne de Théopompe, roi de Lacédémone. Le peuple des Tauriens qui habite la Chersonèse taurique immole immédiatement à Artémis de Tauride tous les étrangers qu'ils prennent chez eux, quand la mer les a jetés sur les écueils ; voilà vos sacrifices qu'Euripide a mis en scène dans ses tragédies. Monimos raconte, dans son recueil des *Merveilles,* qu'à Pella de Thessalie, on immole un Achéen à Pélée et à Chiron ; Antichide, dans ses *Retours,* nous montre les Lyctiens (c'est un peuple de Crète) égorgeant des hommes en l'honneur de Zeus ; et Dosidas dit des Lesbiens qu'ils offrent à Dionysos le même sacrifice ; des Phocéens (je ne voudrais pas les omettre) Pythoclès nous raconte, dans son troisième livre *Sur la Concorde,* qu'ils brûlent un homme à Artémis Tauropole. Érechthée d'Attique et Marius de Rome ont sacrifié leurs propres filles ; le premier à Phéréphatte, ainsi que le rapporte Démarate dans la première partie de ses *Sujets de Tragédies ;* le second, Marius, aux dieux tutélaires, d'après Dorothéos dans la quatrième partie de ses *Italiques.* Il ressort au moins de tout cela que les démons aiment les hommes ! [...] les premiers sont célébrés comme des sauveurs, les autres demandent d'être sauvés à ceux qui travaillent contre leur salut. En tout cas, les hommes croient offrir aux dieux des sacrifices agréables, et ils ne se rendent pas compte qu'ils égorgent des hommes. Car ce n'est pas le lieu qui change un homme assassiné en victime sacrée, et pas plus le fait d'égorger quelqu'un en l'honneur d'Artémis ou de Zeus, ni que ce soit dans un endroit sans doute sacré plutôt que par colère ou par cupidité, ni que ce soit en l'honneur d'autres semblables démons, ou sur un autel plutôt que sur les grands chemins : inutile de parler de victime sacrée : un tel sacrifice n'est qu'un meurtre et un homicide. »[204]

97 Dans une liste comme celle-là s'entremêlent des cas légendaires et littéraires, d'autres totalement inconnus, d'autres encore éminemment douteux. Le peu de scrupules qui caractérise les auteurs leur a donc fait d'abord mettre sur un pied d'égalité quantité de sacrifices humains de nature différente. Ceux-ci, bien sûr, sont cités d'après les sources païennes, ce qui ne signifie pas que ces citations ne soient pas tendancieuses, au contraire, notamment quand elles tentent de faire passer pour habituelles des pratiques que les auteurs rapportaient comme uniques[205]. Toujours soigneusement tirés de leur contexte, les exemples sont subtilement présentés, tandis que les exagérations sont

tellement évidentes qu'on éprouve bien de la peine à ne pas les considérer comme volontaires. Ainsi en est-il de l'offrande supposée de trois cents Spartiates, qui s'avère être une « mauvaise » compréhension des trois hécatomphonies d'Aristomène[206]. Quand enfin des précisions chronologiques sont avancées, elles s'avèrent fantaisistes et presque toujours dénuées de fondement[207].

98 Clément d'Alexandrie avait ainsi consacré un chapitre entier de son *Protreptique* à rabaisser les dieux d'une religion criminelle qui se complaisait, selon lui, dans le sang humain, et qui ne pouvait être dirigée que par une clique de démons sinistres, de l'emprise desquels il était nécessaire de se libérer : on reconnaît tantôt les influences de la démonologie plutarchéenne[208], et tantôt la filiation de Sextus Empiricus, qui prétendait déjà, quelques années auparavant, qu'un sacrifice humain restait un assassinat même s'il était offert à un dieu sur un autel correctement consacré[209].

99 Un siècle plus tard, le néo-platonicien Porphyre entreprenait, dans son traité *De l'Abstinence,* une vaste diatribe à l'encontre de tout sacrifice carné débouchant sur la consommation de viande. Se fondant sur Théophraste, il établissait une liste de sacrifices humains, déjà abondamment citée. Fait hautement significatif, Porphyre énonçait les exemples de sacrifices humains grecs et romains au beau milieu d'exemples relatifs aux Carthaginois, aux Arabes, aux Égyptiens, aux Scythes et aux Thraces, peuples en lesquels on retrouve les boucs émissaires traditionnels de la tradition gréco-romaine[210] : les accusateurs se voyaient donc assignés au banc même des accusés, dans le renversement d'un système de valeurs qui, chez Plutarque, chez Philostrate et encore chez Sextus Empiricus ainsi que les romanciers d'époque tardive, avait conservé toute sa force.

100 Mais le meilleur, le plus habile et le plus loquace détracteur ancien du sacrifice humain grec reste Eusèbe de Césarée[211]. Porphyre en est la source d'inspiration principale et avouée, notamment pour sa liste d'exemples, citée *in extenso*[212]. C'est par un syllogisme à peine déguisé qu'Eusèbe attaque le sacrifice humain grec, s'aidant à la fois des arguments de Clément et du néo-platonicien : les sacrifices sont destinés aux bons ou mauvais démons ; les sacrifices humains ne peuvent être destinés qu'aux mauvais. Et comme les dieux grecs reçoivent des sacrifices humains, ils sont donc de mauvais démons. Premier syllogisme qui se double rapidement d'un second, en partie sous-entendu : les philosophes — entendons Porphyre, mais la généralisation est volontaire et fine — ont jugé le sacrifice animal digne de malédiction (ἐπάρατος), source de souillure (μυσαρός), impie (κακόθυτος), infâme (ἀνόσιος), injuste (ἄδικος) et sacrilège (οὐκ ἀβλαβής). Les sacrifices humains, évidemment, dépassent en horreur les sacrifices animaux : ils sont donc le comble de l'impiété (ἀσεβεστάτος) et du sacrilège (ἀνοσιωτάτος)[213].

101 Ce que Plutarque tentait d'excuser en alléguant, pour la défense des pères sacrificateurs, la nécessité d'écarter, en les temps jadis, des démons furieux et intraitables, Eusèbe le place au centre de sa critique :

> « [...] ils (les païens) avaient été mis en fureur par les esprits mauvais, et franchement possédés des démons au point qu'ils ont même jugé bon de se concilier les puissances homicides par le sang des êtres qui leur étaient le plus cher, et par toutes sortes de sacrifices humains innombrables. Et un père a sacrifié au démon son fils unique, une mère sa fille chérie, des gens ont égorgé leurs proches comme s'il s'agissait de créatures privées de raison et sans lien avec eux ; et dans chaque ville et chaque pays, les hommes ont sacrifié aux dieux ceux qui vivaient sous le même toit et dans la même cité ; et ainsi, eux qui étaient naturellement philanthropes et portés à la compassion, ont adopté une conduite impitoyable et

inhumaine : ils se sont comportés comme des gens furieux et véritablement démoniaques. »[214]

102 Eusèbe, qui entend montrer que l'enseignement du christianisme a mis fin aux sacrifices humains[215], ne manque pas de ressources. Proposant l'exemple du tribut au Minotaure, terrible (δεινός) et inhumain (ἀπανθρωπότατος), qui exigeait, pour la mort d'un seul homme, l'élimination de quatorze innocents chaque année, il n'hésite pas à affirmer que la coutume dura quelque cinq cents ans, et ne fut abandonnée qu'au temps de Socrate[216] ! Un peu plus loin[217], il se moque de Minos, fils de Zeus et législateur parfait, qui n'en exige pas moins des sacrifices humains pour la mort de son fils…

103 Dans les paragraphes de Clément et d'Eusèbe, toutes les religions anciennes sont confondues, traitées d'un bloc, et toute la religion antique est ramenée aux sacrifices humains. Et ces deux auteurs avaient la manière de rendre leur message attrayant et convaincant.

104 L'utilisation, par les païens eux-mêmes, du thème du sacrifice humain, du cannibalisme et de l'inceste pour déconsidérer les pratiques chrétiennes de la communion, suivant en cela la vieille association des trois crimes fondamentaux, parricide, inceste et anthropophagie, est également un sujet d'étude passionnant mais qui déborde nos préoccupations premières ; de la sorte, les adeptes de la nouvelle religion sont rejetés de la société, ils n'en font pas partie, pire, ils en refusent les valeurs et la menacent : il ne s'agit plus de sacrifice humain grec, mais de sacrifice humain « chrétien », traité avec les arguments qu'on pouvait tirer des attestations d'immolations humaines en Grèce et ailleurs dans le monde méditerranéen[218].

NOTES

1. *Il.*, 23, 176 ; selon le plus farouche défenseur de la pureté hellénique, Gilbert MURRAY *(Rise,* p. 141), Homère témoigne ici de son rôle de grand censeur de la morale encore défaillante des mythes grecs, desquels il gommerait systématiquement les atrocités pour n'en transmettre qu'une version épurée (voir aussi p. 131-132).

2. *Trav.*, 276-278.

3. Voir encore G. MURRAY, *Rise, p.* 15 : « Le sacrifice humain est barbare, pas grec » ; « Le sacrifice humain, ainsi, est une des barbaries dont l'Hellénisme vint victorieusement à bout » ; etc.

4. Proclos, dans son commentaire à la *République* de Platon (151, 24-153, 20), formule une remarque non dénuée de bon sens : les douze sacrifiés ont un sort meilleur que les centaines de Troyens qui meurent chaque jour de la main d'Achille et qui sont jetés en pâture aux chiens, sans sépulture. L'aspect qui gêne l'aède est l'idée même de l'immolation d'hommes à un défunt et sans doute est-ce la raison pour laquelle il recourt à un verbe qui n'est pas proprement sacrificiel, ἀποδειροτομεῖν (D.D. HUGHES, *Human Sacrifice,* p. 52). En revanche, il est inexact de dire qu'Homère passe rapidement sur l'immolation, dans un souci d'ordre moral : depuis les vers 333-337 du chant 18, ce sinistre projet occupe le centre de l'action jusqu'à son accomplissement au chant 23, soit pendant cinq chants au total.

5. *Ag.,* 150 ; 219-220. L'ἄνομος du vers 150 pourrait s'entendre aussi « sans rythme », « sans musique », mais le rapprochement avec les vers 219-220 rend le raisonnement très improbable. E.

FRAENKEL (*Aeschylus,* p. 121-122, *ad* 206) a montré que chaque phrase de la description du sacrifice contenait une nuance évidente de dégoût et de répulsion.

6. Le sacrifice sera « ού δεισήνορα » : *Ag.,* 151. Τεκνόποινος : *Ag.,* 155 (Pind., *Pyth.,* 11, 34-37, parle aussi de l'atroce ressentiment conçu par Clytemnestre : βαρυπάλαμον [...] χόλον). Au sacrifice d'Iphigénie correspond, à la fin de la pièce, celui du roi lui-même : S. Said, *Faute tragique,* p. 165. Dans les œuvres figurées postérieures à Eschyle (M.I. DAVIES, *Oresteia before Aischylos,* p. 214-260), Agamemnon est parfois frappé à l'autel (F. PAIRAULT, *Urnes de Volterra,* pl. 111B...). R.A.S. SEAFORD *(Last Bath of Agamemnon,* p. 247-254) a mis en évidence les caractères sacrificiel et funéraire du bain d'Agamemnon. Certains ont même vu dans la mort d'Agamemnon quelques survivances sacrificielles indo-européennes (D. EVANS, *Agamemnon,* p. 153-166). Sur Clytemnestre chez les Tragiques, voir É. MÉRON, *Grandeur et misère de Clytemnestre,* p. 245-255.

7. *Ag.,* 228-247. La motivation profonde du sacrifice reste d'ailleurs chez Eschyle très énigmatique : H. LLOYD-JONES, *Artemis and Iphigeneia,* p. 87-88.

8. 2, 119.

9. 7, 197.

10. Voir déjà Hom, *Od.,* 5, 333 et Hés., fr. 255, M-W, ainsi que de nombreux reliefs, dont le plus ancien remonte à *ca* 570-560 av. J.-C. (voir *supra,* p. 41 et n. 101), et dont les plus fréquents, les fameux reliefs méliens, datent du milieu du Ve siècle av. J.-C. (P. JACOBSTHAL, *Melischen Reliefs,* pl. 4 ; 18 ; 33 ; 58 ; ill. 10 ; 60 ; 62) ; voir aussi k. SCHAUENBURG, *Phrixos,* p. 41-51.

11. Voir *supra,* p. 96-102.

12. *Él,* 516-609. La pièce aurait été jouée entre 425 et 415 av. J.-C.

13. Dans l'*Andromaque* (314-552), Ménélas menace l'héroïne troyenne de sacrifier son fils si elle ne quitte pas l'autel où elle s'est réfugiée. Quittant son refuge, elle s'offre elle-même au sacrifice (σφάζω : 314-315 ; 411-412 ; θῦμα : 506 ; σφαγή : 547-552). Dans l'*Oreste,* Euripide n'a cessé d'opposer les vocables θύω, σφάζω et leurs composés (39 ; 562 ; 842 ; 1107 ; 1199 ; 1470-1472 ; 1596 ; 1670), aux vocables κτείνω, φονεύω et leurs composés (26 ; 30-32 ; 74 ; 165 ; 191-193 ; 289 ; 374 : 392 : 406 : 416) : l'étude de ces oppositions serait instructive, mais déborde le cadre de ce travail. Il en va de même pour *l'Électre.*

14. *Andr,* 624-626 (trad. L. MÉRIDIER [*CUF*]).

15. *IA,* 396-399. Voir à ce sujet A. BASCHMAKOFF, *Origine tauridienne,* p. 4-9.

16. *IA,* 893 ; 1104-1105. On ajoutera encore « Jamais je n'en viendrai à ce point de misère que j'offre à la cité mon fils égorgé. La vie de leurs enfants est chère à tous les hommes, et nul ne donnerait son fils à tuer » *(Phén.,* 963-966, trad. L. MÉRIDIER [*CUF*]) et « Je ne tuerai point ma fille, et ne contraindrai nul autre citoyen à tuer la sienne, malgré lui » *(Héraclid.,* 411-413, trad. L. MÉRIDIER [*CUF*]).

17. Fr. 137, trad. J. ZAFIROPULO, légèrement modifiée. Voir B.A. Van GRONINGEN, *Trois notes sur Empédocle,* p. 223-224.

18. *Dionysos mis à mort,* p. 146-148.

19. *Rép-,* 391 B. C. CALAME *(« Mythe » et « rite »,* p. 191-196) a montré que pour Platon (comme pour Pindare à propos du mythe de Pélops), ce n'est pas l'historicité qui est en cause, mais la moralité : la légende de Patrocle est rejetée parce qu'éthiquement déviante.

20. Plat., *Rép.,* 565C-D. Pol., 7, 13, 7.

21. *Min.,* p. 315 C.

22. *Él. Hél,* 27-28.

23. 45, 27, 9. Sur le sentiment des auteurs romains face aux traditions de sacrifices humains, voir S. FARRON, *Aeneas' Human Sacrifice,* p. 21-33.

24. *Nat.,* 1, 82-83.

25. *Mét. :* déluge : 1, 163-245 ; Andromède : 4, 670-671 ; Cérastai : 10, 228-230 ; Polyxène : 13, 441-532 (voir Sén., *Troy.,* 289 ; 1154-1164) ; Aulis : 12, 29-38 ; 13, 184-188.

26. *Art d'aimer,* 1, 645-654.
27. Bomb(r)os est également un devin qui ordonna un sacrifice humain et fut le premier à subir les conséquences de sa prophétie ([Plut.], *Prov.,* 1, 9 et Zén., 2, 84). Même conception chez un scholiaste d'Aristophane *(ad Nuées,* 257 C) : Athamas, ayant comploté la mort de Phrixos, est destiné à subir le même sort.
28. *IT,* 354-360. Hdt., 2, 45.
29. *Disc.,* 6, 18.
30. *Délais,* 11, p. 556 C.
31. 8, 38, 7 ; 7, 19, 1-20, 2. Le sacrifice de Polyxène, selon Pausanias, sagement tu par Homère, est un acte brutal (1, 22, 6).
32. Sext. Emp., *Pyrrh.,* 3, 208.
33. *Hist, an.,* 11, 19.
34. 7, 24, 6.
35. *Sat.,* 6, 7, 5 (trad. H. BORNECQUE [*GF*). J. Lydus *(L. mois,* 4, 147) parle d'un acte ἄνομος à propos du sacrifice d'Hélène, fille de Tyndare, expression qui, à dix siècles de distance, fait écho à L *'Agamemnon* d'Eschyle. Il use aussi de la forme ἁνθρωπόϰτονος, qui se réfère à un meurtre et non à un sacrifice.
36. Voir par exemple la fortune de Médée : A. ARCELLASCHI, *Médée dans le théâtre latin, passim.*
37. Pour les personnages suivants, on consultera aussi les articles disponibles du *UMC.* Andromède *(ca* 600-550 av. J.-C. à l'époque impériale) : K. SCHAUENBURG, *Perseus, p.* 55-77. Busiris (ce 550-540 av. J.-C. à l'époque hellénistique) : O. KALZA, *Busiris.* Iphigénie à Aulis *(ca* 500 av. J.-C. à l'époque byzantine) : F. JOUAN, *Autour du sacrifice d'Iphigénie, p.* 61-74 ; K. WEITZMANN, *Euripides Scenes in Byzantine Art, p.* 159-210. Macarie (IVe siècle) : M. SCHMIDT, *Makaria, p. lili.* Médée *(ca* 400 av. J.-C. à l'époque impériale). Oreste en Tauride *(ca* 400-380 av. J.-C. à l'époque impériale) : A. CAMBITOGLOU, *Iphigeneia in Tauris, p.* 55-66 ; H. PHILIPPART, *Iconographie* d'Iphigénie en Tauride, p. 6-33- Penthée *(ca* 520-510 av. J.-C. à l'époque impériale) : H. PHILIPPART, *Iconographie des* Bacchantes, p. 5-72. Phrixos et Hellé *(ca* 570-560 av. J.-C. à l'époque impériale) : K. SCHAUENBURG, *Phrixos, p.* 41-51. Polyxène *(ca* 650 av. J.-C. à l'époque impériale). Hésione *(ca* 550-540 av. J.-C. à l'époque impériale) : voir *supra, p.* 117 et n. 475-478. Thésée *(ca* 670-660 av. J.-C. à l'époque impériale) : F. BROMMER, *Theseus* et *Theseus-Deutungen II ; ID., Theseus und Minotauros, p.* 1—11. Troyens (IVe siècle à l'époque impériale) : K. BULAS, *Illustrations antiques.* Vierges locriennes (IVe siècle, [?]) : *ÔJh,* 15, 1912, ill. 107-109. D'autres légendes annexes, et rattachées par certains aspects au sacrifice humain, comme celles de Callisto et Actéon ne sont pas dépourvues de rapports non plus avec les tragédies classiques. On se reportera toujours également aux listes de F. BROMMER *(Denkmdlerlisten* et *Vasenlisteri)* et à l'excellent ouvrage de A.D TRENDALL et T.B.L. WEBSTER, *Illustrations of Greek Drama.*
38. N. LORAUX, *Façons tragiques, p.* 63.
39. Perses : 3, 35 ; 7, 114, 1-2 ; 180. Égyptiens : 2, 45, 1-2 ; 63, 3. Scythes, Taures et Thraces : 5,5 ; 9, 119 ; 1, 116, 2-3 ; 4, 62 ; 71-72 ; 94, 2-3 ; 4, 102-103. Voir B. LAUROT *(Idéaux grecs et Barbarie chez Hérodote,* p. 39-48), qui explique que la critique des Barbares est pour le père de l'histoire un moyen d'exalter les Grecs et non un procédé pour rabaisser les étrangers. Sur les Scythes et les Thraces, on verra les travaux, d'optique différente, de F. HARTOG *(Boeuf « autocuiseur »,* p. 251-269 ; *Miroir d'Hérodote ; Mort de l'autre,* p. 143-154 ; *Scythes imaginaires)* et d'A. FOL *(Interpretatio thracica,* p. 217-230). Sur le rôle de la Thessalie durant la seconde guerre medique, voir C. HIGNETT, *Xerxes' Invasion,* p. 99 ; 103 ; 134 ; 139 ; 196.
40. 2, 119, 2-3.
41. II dit ailleurs (2, 35, 5-10) que l'Égypte est un *monde à l'envers.*
42. Sur les sacrifices humains d'Égypte, connus surtout par des sources grecques, voir J.G. GRIFFITHS, *Human Sacrifices,* p. 409-423 et J. YOYOTTE, *Héra d'Héliopolis,* p. 31-102.

43. Voir *supra,* p. 48-52 et *infra,* p. 285-287 ; Hdt, 5, 6 ; Pomp. Mél., 2, 2, 19.

44. Porph., *De l'Abst.,* 2, 8, 3. Illustration (IV[e] siècle av. J.-C.) : É. COCHE DE LA FERTÉ, *Penthée,* ill. XII (Londres, *BM,* E 246).

45. Sur l'ambivalence du peuple scythe dans la mentalité grecque, voir É. LÉVY, *Origines du mirage scythe,* p. 57-68.

46. Euripide avait lu Hérodote (4, 103), ou d'autres sources, et il en fit abondamment usage dans *l'Iphigénie en Tauride :* aux v. 1429-1431, le roi Thoas ordonne de jeter les fugitifs sur les rochers, ou de les empaler ; aux v. 72-75, Oreste s'enquiert des autels arrosés de sang grec, et des restes humains pendus aux corniches du temple (pour Éph. [70 F 42], voir *infra,* p. 248). L'histoire d'Évadné (Eur, *Suppl.,* 984-1071 ; Ov., *Art d'aimer,* 3, 21-22 ; *Pont.,* 3, 1, 111-112 ; Philostr., *Tabl.,* 2, 30) ne procure aucun élément digne de la faire remonter à l'époque « pré-dorienne » comme l'a montré Hughes *(Human Sacrifice,* p. 60-61). Une fois considérée l'importance accordée à Hérodote, que les Grecs et Euripide lisaient abondamment, et chez qui il était longuement question des suicides volontaires des reines thraces et scythes, on pourrait trouver là, plutôt qu'en d'hypothétiques traces anciennes de *suttees,* une des principales sources d'inspiration du Tragique. Le texte de l'historien d'Halicarnasse allait être prolongé par Lucien *(Funér,* 14), sophiste remarquablement instruit, qui allait se moquer d'usages funéraires analogues qui ne sont malheureusement assortis d'aucune précision géographique ni chronologique. Cependant, pour être compris, il devait faire allusion à des textes suffisamment connus de son public cultivé, au premier rang desquels étaient les poèmes homériques, les résumés des cycliques, ainsi que les *Histoires* d'Hérodote.

47. Am. Marc, 22, 8, 33 ; Clém. Alex., *Protr,* 3, 42 ; Luc, *Sacrif.,* 13 ; Ov., *Pont.,* 3, 2, 39-96 ; *Tristes, 4,* 4, 63-66 ; Philostr., *Vie d'Apoll,* 6, 20 ; Plut., *Superst.,* 13, p. 171 B-D ; Pomp. Mél., 2, 1, 9-15 ; Sext. Emp., *Pyrrh.,* 1, 149 ; Strab., 7, 3, 6, p. 298. Zénobe, dans son recueil de proverbes (5, 25), passe en revue les différents peuples scythes. Parmi ceux-ci, Ταυροσκύθαι ἀνθρώπους θύουσι.

48. Voir *infra,* p. 277 et n. 218.

49. La meilleure source pour le *molk* punique reste Diodore de Sicile, que pourtant les modernes s'empressent d'habitude de traiter de compilateur maladroit, et dont le texte sur les sacrifices à Saturne, souvent mis en exergue pour expliquer l'existence des *tophets* puniques, apporte davantage de questions que de solutions : la bibliographie sur les sacrifices humains de Carthage est très étendue (voir *supra,* p. 6 et n. 19), mais l'unanimité est loin d'être assurée au sujet de leur historicité : voir entre autres S. RIBICHINI, *Beliefs and Religious Life,* p. 120-123. Sources : voir *infra,* p. 242, n. 56.

50. C'est ainsi que Diodore (20, 14, 6) prétend qu'Euripide trouva l'idée de promettre au feu destructeur le cadavre d'Oreste dans le *molk* carthaginois : nous avons pourtant trouvé deux parallèles à cet épisode, dans les vierges locriennes (voir *supra p.* 150-163) et dans le sacrifice humain de Phocée (voir *supra, p.* 133, n. 554).

51. Voir à ce sujet M. DETIENNE, *Dionysos mis à mort, p.* 138-145.

52. Paus., 7, 19, 1-20, 2.

53. Taures : Hdt., 4, 103, suivi par Sext. Emp., *Pyrrh.,* 1, 149 et par Clém. Alex., *Protr.,* 3, 42 ; Eur., *IT,* 34-41 ; 69-75 ; 223-228 ; 241-245 ; 275-280 etc. Colchide : Diod., 4, 45. Busiris : Agathon de Samos *ap.* Serv. *in* Virg., *Én.,* 8, 299 ; Apollod., 2, 5, 11 ; Diod., 1, 67, 10-11 ; 4, 27, 3 ; Érat. *ap.* Strab., 17, 1, 19, p. 802 ; Hdt., 2, 45 ; *Hist. Aug., Les deux Maximiniens,* 8, 5 ; Hyg., *Fab.,* 56 ; Isoc, *Bus.,* 5 ; 36 ; Lact. Plac. *in* Stace, *Théb.,* 12, 155 ; Macr., *Sat.,* 6, 7, 5 ; Or, c7. *Païens,* 1, 11 ; Ov., *Art d'aimer,* 1, 645-650 ; Phéréc, 3F17 ; Plut., *Parall.,* 38, p. 315B-C ; Stace, *Théb.,* 12, 155-157 ; Vat. Myth., 1, 65 ; 2, 157 ; Virg., *Géorg.,* 3, 5... Antée : Diod., 4, 27, 3 ; Phéréc, 3F17 ; Pind., *Isthm.,* 4, 52-54 ; schol. *ad* Pind., *Pyth.,* 9, 185A ; voir F. CHAMOUX, *Cyrène,* p. 281-285. Lycos : Plut., *Parall,* 23, p. 311 B-C. La même idée sous-tend l'histoire d'Héraclès et de Cycnos, mais elle ouvre déjà, en même temps, sur notre deuxième volet, la fuite dans le temps (Apollod., 2, 7, 7 ; Eur., *Héraclès,* 391 ; Hés., *Boucl,* 477-480 ;

schol. *ad* Pind., *Ol,* 10, 19B ; 21A) ; sur l'iconographie du combat avec Cycnos, voir H.A. SHAPIRO *(Herakles and Kyknos,* p. 523-529) et F. VIAN *(Combat d'Héraklès,* p. 5-32) : il en va de même pour la version du mythe de Pélops et Oinomaos chez Apollodore (2, 5), qui montre Oinomaos garnir sa façade des têtes coupées des prétendants. Cérastai : Ov., *Mét.,* 10, 220-237. Minos : Platon, *Rép.,* 567 A (citant Soph., fr. 14 RADT).

54. Voir, sur ces aspects civilisateurs d'Héraclès, C. JOURDAIN-ANNEQUIN, *Héraclès,* p. 303-315.

55. 8, 2, 1-3. La tradition qui voulait qu'on sacrifiât des enfants à Ténédos en l'honneur de Palaemon Brephoctonos (Lyc, *Al.,* 229 et schol. *ad loc.)* peut également être envisagée de la sorte. Ces sacrifices humains, parfois acceptés (A.B. COOK, *Zeus,* 1, p. 675), parfois rejetés (F. SCHWENN, *Menschenop/er,* p. 78), sont à nouveau ramenés dans la sphère légendaire par la *Diégésis* (2, 41-3, 1-11) de Callimaque (fr. 91, PFEIFFER) : confrontés à l'imminence d'un désastre, les Ténédiens de jadis voulaient qu'une femme sacrifie un nouveau-né sur l'autel de Palaemon, au risque, en cas de refus, de perdre immédiatement la vue. Mais le commentateur a soin d'ajouter que cette coutume avait été abolie lorsque les descendants d'Oreste avaient colonisé l'île : de toute évidence, le sacrifice d'enfants à Ténédos relevait de la légende, mais je ne puis trouver une explication de la coutume, pas plus que D.D. HUGHES, *Human Sacrifice,* p. 134.

56. *Superst.,* 13, p. 171 B-D (trad. J. DEFRADAS, J. HANI, R. KLAERR *[CUF]).* Soph., fr. 126 (RADT) : « Depuis toujours chez les Barbares, la loi (νόμος) veut qu'à Cronos on sacrifie le genre humain (θυηπολεῖν) » *L'Andromède,* dont est issue cette citation, fut jouée en 412 : cela nous donne un *terminus post quem* relativement élevé. Voir par la suite [Plat.], *Min.,* p. 315 C ; Théophr. *ap.* Porph., *DelAbst.,* 2, 27, 3 ; Philostr., *Vied'Apoll,* 6, 20 ; Sext. Emp., *Pyrrh.,* 1, 149 ; Zén., 5, 85 (Cléitarque et Timée *αp.).* Tertullien *(Apoi,* 9, 2-5) dit que les sacrifices à Ba'al perdurèrent jusqu'au IIe siècle de notre ère, mais comme il leur associe aussi les sacrifices tauriques d'Euripide, il est bon de rappeler qu'un apologiste est toujours susceptible de manipuler la réalité.

57. Voir *infra,* p. 251-253.

58. Voir aussi, en plus d'Euripide, Vat. Myth., 1, 173- Un double rejet apparaît de même dans l'histoire d'Eurypyle à Patras (voir *supra,* p. 55-62) : Eurypyle est un Grec des temps jadis, et le dieu de Delphes lui enjoint de laisser la statue qui rend fou là où il assistera à un sacrifice étranger (ξένος) ; et ce sacrifice, il le découvre en plein Péloponnèse, où il fait nécessairement figure d'étranger.

59. *IT,* 1457-1461.

60. Ag, 6, 6-11 ; *Pél.,* 20, 4-22, 4. Voir *infra,* p. 259-260.

61. Euripide : voir *supra,* p. 243 ; Platon : *Lois,* 782 C (voir *infra,* p. 248). Théophraste : *ap.* Porph, *Del'Abst., 2, 27,* 1-6 (voir *infra,* p. 246-248).

62. Notamment l'École de Cambridge. Quelques noms au hasard : G. Capdeville, *Substitution de victimes,* p. 283-323 ; É. COCHE DE LA FERTÉ, *Penthée,* p. 175 ; K. WERNICKE, Art. *Arkteia, arktoi,* col. 1171 etc.

63. K. MEULI, *Griechische Opferbrduche,* p. 185-188 et W. BURKERT, *Homo Necans,* p. 1-82. Voir aussi, sur l'évolution chasseur-sédentaire, D. MORRIS, *Singe nu,* p. 16-41.

64. L'homme cependant ne dispose toutefois, pour contrer son agressivité intra-spécifique, que de peu de mécanismes autorégulateurs : primate devenu chasseur, sa capacité acquise de tuer n'a pas été accompagnée, génétiquement, d'une inhibition qui l'empêcherait de tuer les membres de sa propre espèce, comme il en existe chez les chasseurs purs, tels les félins : l'homme, depuis qu'il existe, porte donc en lui le germe du meurtre, et par là aussi l'acceptation, au moins théorique, de l'immolation de ses semblables. Léonidas : voir *infra,* p. 252-253 ; bataille de 403 : Xén, *Hell., 2, 4,* 18-19.

65. Théophr. *ap.* Porph, *De l'Abst.,* 2, 27, 1-6 (trad. J. BOUFFARTIGUE et M. PATILLON [*CUF]).*

66. Porph, *De l'Abst., 2,* 53, 3. Il est difficile d'évaluer sous quelle race le sacrifice humain aurait fait apparition selon le mythe hésiodique des races métalliques *(Trav.,* 106-202). Comme la plupart

des sacrifices sont rejetés à l'époque des guerres de Troie et de Thèbes, on peut en déduire que le sacrifice humain était déjà en vigueur lors de la race des demi-dieux.

67. Athénion *ap.* Ath., *Deipn.,* 14, p. 660 E-661 C Une anecdote encore, parmi d'autres, racontait comment les hommes, dès qu'ils eurent découvert le miel, auraient cessé de s'entredévorer : C Calame, *Thésée,* p. 299 et n. 3 ; voir encore Diod, 1, 14, 7.

68. Voir *infra,* p. 252-253.

69. Sur les Cronia et le caractère antithétique de Cronos, que les Grecs n'ont jamais résolu, voir surtout la récente et convainquante étude de H.S. VERSNEL, *Greek Myth and Ritual,* p. 121-152.

70. Plat, *Lois,* p. 782 C (trad. É. DES PLACES [*CUF*]).

71. 70 F 42.

72. *Min.,* p. 315 B-D.

73. *Hist. Aug., Les deux Maximiniens,* 8, 5 ; Lact. Plac. in Stace, *Théb.,* 12, 155 ; Macr, *Sat.,* 6, 7, 5 ; Or, *C. Païens,* 1, 11 ; Serv. *in* Virg, *Én.,* 8, 299 ; Vat. Myth, 1, 65 ; 2, 157 etc.

74. 2, 45. Ce qui avait valu à Hérodote la critique de Plutarque *(Malign. Hér.,* 12), qui l'accusait d'innocenter les Barbares tant il leur était favorable.

75. *Bus.,* 5 ; 36.

76. Diod, 1, 67, 8-11 ; Érat. *ap.* Strab, 17, 1, 19, p. 802.

77. Néanthe (84 F 16) et Polémon *(ap.* Ath, *Deipn.,* 13, p. 602 C-D et E-F), lequel laissait entendre également qu'il ne croyait guère à l'anecdote. Diogène Laërce *(Vies,* 1, 10 ; 110) avait suivi Néanthe. De fait, le nombre de versions différentes de cette célèbre purification (chez Diogène après l'affaire de Cylon), parmi lesquelles celle d'une κάθαρσις d'une extrême douceur, incite à beaucoup de méfiance : voir D.D. HUGHES, *Human Sacrifice,* p. 155-156 ; L. MOULINIER, *Pur et Impur,* p. 51-58 ; R. PARKER, *Miasma,* p. 259. J.N. BREMMER *(Scapegoat Rituals,* p. 303), à la suite de J.-P. VERNANT *(Ambiguïté et renversement,* p. 124), y a fait référence en dernier lieu comme légende explicative des Thargélies, mais ce lien n'est relevé, encore qu'il soit plausible, par aucune source ancienne.

78. Voir *supra,* p. 232 et n. 19.

79. Voir *supra,* p. 177-179.

80. La manifestation d'événements exceptionnels est souvent reliée à un contexte de foi religieuse : l'exemple des sanctuaires iatromantiques est éloquent.

81. Bien qu'osée, la comparaison avec le scoutisme, qui puise à des origines initiatiques africaines, est intéressante en ce sens qu'il a été *vécu* par nombre d'entre nous : la soirée de la « totémisation » consiste en une vaste mise en scène de la part des « anciens » pour amener les novices à une autosuggestion qui leur fait accorder foi à des atrocités incrédibles en temps normal.

82. Voir *supra,* p. 178-179.

83. D'autres histoires, à l'origine totalement étrangères au sacrifice humain, se développeront par l'incorporation d'un épisode d'immolation. Une partie sans doute des légendes cataloguées comme « apparentées » aux mythes initiatiques rentre dans cette catégorie. Mais l'exemple le plus net demeure celui de Polyxène : l'héroïne, dans les *Cypria,* était mise en présence d'Achille lors de l'épisode de la mort de Troïlos : les vases permettent de reconstituer la légende, quand ils montrent Polyxène et son frère Troïlos quitter la ville assiégée pour aller puiser l'eau d'une fontaine. Là, surpris par Achille, le Priamide expirait, mais la jeune fille parvenait à rejoindre la cité. Grâce à une scholie à *l'Hécube* d'Euripide *(ad* 41), on peut déduire qu'Achille était tombé amoureux de la jeune fille, qui fut ensevelie par Néoptolème. Peut-être Achille avait-il projeté d'emmener la Troyenne avec lui (voir F. JOUAN, *Euripide,* p. 368-371 : l'auteur tend à considérer les motifs proprement amoureux pour des innovations hellénistiques, peut-être alexandrines. Voir aussi C. FONTINOY, *Sacrifice nuptial,* p. 383-396 ; M. ROBERTSON, *Ibycus,* p. 11-15) ? Puis la légende évolue : dans l'*Iliupersis* (274, Severyns) comme chez Stésichore (voir F. JOUAN, *Euripide,* p. 370, n. 1) et Ibycus (*PMG,* n° 307, Page), Néoptolème offrait la παρθένος à son père en l'égorgeant

rituellement au-dessus de sa tombe, ainsi qu'un peintre de vase l'a atrocement figé sur une amphore du VI[e] siècle conservée au *British Museum* (97.7-27.2 : voir R.M. SCHERER, *Legends of Troy,* ill. 102). De la sorte, comme si le retour des Grecs nécessitait un nouveau sacrifice humain, pendant du sacrifice initial de la guerre, la tradition se transforma et exigea le sacrifice, sur la tombe du fils de Pelée, d'une fille qu'il réclamait comme étant son butin de guerre. Il s'agit donc d'un sacrifice nuptial, comme on le prétend souvent, mais à partir d'une certaine époque seulement, certainement postérieure (peut-être de peu) à l'apparition du sacrifice aulidien d'Iphigénie, auquel celui de Polyxène offre une réplique presque parfaite, après l'affrontement et avant le retour d'Ilion (Eur, *Héc,* 109 ; 188-190 ; 220-224 ; 518-582 ; *Troy.,* 39-40 ; 260-270 ; 622-631. *Anth. palat.,* 2, 192-208 ; Hyg, *Fab.,* 110 ; Lyc, *Al.,* 323-324 ; Philostr, *Her.,* 51, 2-3 ; 6, kayser ; Proclos, dans *Mythographi Graeci,* p. 244-245, WAGNER ; Sén, *Troy., passim).* « Sois-nous propice, permets que nous déliions les amarres de nos barques et que, jouissant d'un retour heureux, nous rentrions dans notre patrie », dit à son père le Néoptolème d'Euripide en égorgeant son innocente victime (*Héc,* 524-540) : il s'agit plus d'un charme à vent, tel que les Tragiques l'avaient voulu à Aulis, que d'un sacrifice nuptial.

84. 7, 197 : l'oracle enjoint aux descendants d'Athamas les épreuves racontées par l'historien. De même, la dévotion de Codros aurait dépendu d'un oracle selon Hellanicos (323a F 23). Dans les œuvres d'Euripide : Macarie : oracle ancien *(Héraclid.,* 407-409). Iphigénie : prophétie de Calchas *(IA,* 89-93 ; *IT,* 15-24). Ménécée : oracle de Tirésias *(Phén.,* 912-914). Polyxène : apparition « nécromantique » d'Achille *(Héc,* 36-41). Fille d'Érechthée : oracle de Tirésias *(Phén.,* 852-857).

85. L'oracle intervient dans les cas suivants, par ordre alphabétique (afin d'alléger les notes, les références aux auteurs anciens ont été supprimées : on consultera l'index aux noms cités ci-après) : Aepytide, Aganippe, Agésilas, Aglauros, Alcyoneus, Andromède, Antipoenides, Athamas, Bomb(r)os, Busiris, Callirhoé et Corésos, Cléostratos et Ménéstratos, Coroïbos, Ctésibios et Aristodémos, Em-baros, Énalos, Érechthéides, Hélène, Hésione, Hyacinthides, Léontides, Lophis, Lycurgue, Macarie, Mélanippe et Comaetho, Ménécée, Myrtile, Oenoclos, Orionides, Orthia, Pélopidas, Phérécyde le Sage, Phrixos et Hellé, Polyxène, vierge de Témésa, Thésée, Thémistocle, vierges locriennes, ainsi qu'à Brauron, Éléonte, Halae, Munychie et Potnia.

86. Cas où l'expiation joue un rôle direct : Athamas (chez Hérodote et Sophocle) ; Coresos et Callirhoé ; Coroïbos ; Hésione et Andromède ; Iphigénie *(Cypria* et Sophocle) ; Lycaon ; Mélanippe et Comaetho ; Orthia ; Proétides, Minyades et Cadméides ; Témésa ; Thésée, ainsi qu'à Brauron, Munychie, Hélice et Potnia. Fléau mais sans faute, donc sans notion expiatoire explicite : fille de Démophon : fondation de Lesbos : Hélène : Iphigénie (Eschyle et Euripide) : Lophis : Orionides : Phrixos et Hellé.

87. Aglauros (Philochore) ; Aepytide ; Antipoenides ; Érechthéides ; Euliméné ; Hyacinthides (?) ; Macarie.

88. 7, 220-222 ; 239.

89. Leónidas : Hdt, 7, 220, 4 ; 239, 1 ; aussi *Antb. palat.,* 14, 96 ; Eus, *Prép. évang.,* 5, 24, 11 ; Oinomaos *ap.* Eus, *Prép. évang.,* 5, 25, 2 ; Plut, *Pél,* 21, 3 ; Tr.-Pompée/Just, *Hist, phil.,* 2, 11, 8. Voir R. CRAHAY, *Littérature oraculaire,* p. 110-111 ; J. FONTENROSE, *Delphic Oracle,* p. 77-78. Devin de 403 : Xén, *Hell., 2, 4,* 18-19. Même Penthée, victime unique que le dieu accepte (Eur, *Bacch.,* 963-965) et qui paie pour l'impiété de tous les Thébains, peut être peint sous les traits d'un roi-pharmakos (E.R. DODDS, *Bacchae,* p. 196 ; J. ROUX, *Bacchantes,* p. 17 ; *ad* 963-965 ; G. THOMSON, *Problem of the* Bacchae, p. 437-438), mais je pense que cet aspect de bouc émissaire n'est apparu qu'au V[e] siècle.

90. Phéréc, 3 F 98. Voir aussi les Orionides (Ant. Lib, *Mét.,* 25), pour lesquelles le caractère volontaire est primordial.

91. Philoch, 328 F 105. Selon Phanodémos et Phrynicos *(ap.* Phot, *Lex., s.v.* Παρθένοι), les filles d'Érechthée s'étaient également offertes pour la patrie.

92. Diod, 17, 15, 2 (trad. P. GOUKOWSKY *[CUF]).*

93. Eur, *Phén.*, 893 ; voir aussi 890 : μηχανή σωτηρίας. Considérées dans ce schéma chronologique, mais seulement à cette condition, les assertions de J.N. BREMMER *(Scapegoat,* p. 302-303), et celles de M.H. JAMESON *(Sacrifice before Battle,* p. 213-216) sont exactes.
94. Voir *supra,* p. 80-81.
95. Æl. Arist, *Panath.*, 1, 87-88 ; Dém, *Or. fun.*, 27 ; Lib, *Décl,* 14, 12 (Erechthéides). Æl. Arist, *Panath.*, 1, 87-88 ; Él, *Hist, var,* 12, 28 ; Paus, 1, 5, 2 (Léontides).
96. Voir Eur, *Héraclid.*, 558-559 : « Ne crains pas de tremper dans la souillure de mon sacrifice, c'est librement que je meurs. »
97. Citation de N. LORAUX, *Mourir devant Troie,* p. 33. Sur les discours funèbres et la belle mort, voir surtout, du même auteur, *Invention d'Athènes.*
98. Démade, *Dodéc,* fr. 36-37.
99. *Or. fun.*, 27 (trad. R. CLAVAUD *[CUF]).* Comparer Eur, *Bacch.*, 761-764.
100. Phocion, Démade et Démosthène, cités n. 92, 98 et 99. Lycurg, C. *Léocr,* 84-87 ; 98-101. De même la légende de Marathos apparaît typique de cette époque : Marathos était un Arcadien qui envahit jadis l'Attique avec les Tyndarides, et dont on rapportait qu'à la suite d'un oracle, il s'était laissé sacrifier devant les lignes lacédémoniennes (σφάζω). Sans doute l'histoire est-elle purement étiologique, destinée à expliquer pourquoi une partie du territoire attique portait le nom d'un étranger, mais le fait que Plutarque *(Thés.*, 32, 5) la rapporte à l'autorité d'un auteur du IV[e] siècle, Dicéarque, disciple d'Aristote, la situe directement dans le cadre de la conception patriotique du don de soi à la cité.
101. Phéréc, 3 F 154 ; Hellan, 323aF23. Voir encore Lycurg, *C. Léocr.*, 98.
102. Voir *infra,* p. 288-291.
103. *Disp. orac,* 14, p. 417 C.
104. Sur les idées des cyniques : M. DARAKI, *Fils de la mort,* p. 155-176 ; M. DETIENNE, *Dionysos à mort,* p. 153 ; P. VIDAL-NAQUET, *Chasseur noir,* p. 43-44.
105. Codros : *M.* Arist, *Panath.*, 1, 87-88 ; Cic, *Term, extr,* 5, 22, 62 ; *Nat. dieux,* 3, 19 ; *Tusc,* 1, 48, 116 ; Tr.-Pomp./Just, *Hist.phil.*, 2, 6 ; Lib, *Décl,* 14, 12 ; 17, 80 ; Val. Max, 5, 6, ext. 1 ; Veil. Pat, *Hist, rom.*, 1, 2, 1 (« Codros, un homme qu'il est impossible à passer sous silence ») ; Zén, 4, 3. Ménécée : Apollod, 3, 6, 7-8 ; Cic, *Tuse,* 1, 48, 116 ; Cosmas Hiérosolymitanus *in* Grég. Naz, *Carm.*, 119, 678 *(PG,* 38, col. 577-578) ; Philostr, *Tabl,* 1, 4, 3 ; Leónidas : Cic, *Tuse.*, 1, 48, 116 ; Tr.-Pomp./Justin, *Hist.phil.*, *2,* 11 ; Philostr, *Vied'Apoli,* 4, 23. Voir aussi Paus, 1, 32, 6 (Macarie). Ant. Lib, *Mét.*, 25 (sans doute à la suite de Nicandre et de Corinne de Tanagra) ; Ov., *Mét.*, 13, 685-699 (Orionides). Apost, 14, 7 ; Cic, *P. Sest.*, 21, 48 ; *Tuse,* 1, 48, 116 (Erechthéides et Iphigénie). Cosmas Hiérosolymitanus *in* Grég. Naz, *Carm.*, 119, 678 (Léontides). Diod, 8, 8, 2 ; Paus, 4, 9, 2-10 (Aepytide). Paus, 9, 17, 1-2 (Antipoenides). Les apologistes chrétiens s'en tiendront de même au schéma expiatoire des sacrifices humains : par ex. Clém. Alex, *Protr,* 3, 42.
106. Schol. *ad* Apoll. Rhod, *Arg.*, 2, 115-117B ; Diod, 4, 47, 1-6.
107. Philoch. *ap.* Plut, *Thés.*, 16, 1 ; 19, 4-7.
108. *Ap.* Plut, *Thés.*, 16, 2.
109. Phérécyde, 3 F 150 *(ap.* Plut, *Thés.*, 19, 2).
110. *Thés.*, 15-23.
111. 1,44,7-8.
112. Apollodore glisse dans ses récits que Céphée (2, 4, 3) et Athamas (2, 4, 7) avaient été forcés par le peuple à exposer leur enfant à la mort, ce qui laisse alors sous-entendre une volonté contrainte et n'offre plus l'image du père sacrifiant de son plein gré. De même, Apollodore dit que pour sauver Thèbes, Ménécée doit s'offrir volontairement (3, 6, 7-8). C'est bien ce qu'il fait chez Euripide, mais l'oracle de Tirésias ne stipulait pas ce détail : c'était Créon qui se devait d'immoler son fils.

113. À propos de la transformation de Lycaon en loup, il déclare : « pour ma part, je crois à cette histoire » (8, 2, 4-5). Voir aussi les pages consacrées à l'attitude de Pausanias face au sacrifice humain par J. HEER, *Personnalité de Pausanias,* p. 192-197. D'autres sont plus sceptiques, comme Pline, pour lequel il ne s'agit que d'une fable *(HN,* 8, 80).
114. *Oneir,* 2, 51 ; 3, 10.
115. Sur cette question, voir surtout F. CUMONT, *Symbolisme funéraire.* Pour Actéon, Andromède et Hésione, on se reportera aux articles du *LIMC.* Pour Médée : C. ROBERT, *Antike Sarkophagenreliefs,* 2, nos 193-196 ; 199-201 ; 203 ; 3 (3), n° 199 (1) ; p. 563, ill. 201. Iphigénie à Aulis : e. Brunn, *Rilievi,* 1, pl. 35, 1-2 ; 36, 3-4 ; 37, 5-6 ; 38, 7-8 ; 39, 9 ; 40, 10 ; 41, 11-12 ; 42, 13-14 ; 43, 15-17 ; 44, 18-19 ; 45, 20-21 ; 47, 26. Penthée : voir H. PHILIPPART, *Iconographie des* Bacchantes, p. 5-72. J.P. SMALL *(Choice of Subject,* p. 91-92) insiste sur l'introduction de tels motifs en Étrurie à l'époque hellénistique, mais reconnaît pleinement le rapport immédiat avec la mort, la descente aux enfers et les funérailles. C'est d'ailleurs un fait régulièrement accepté que les rites de puberté se soient peu à peu transformés en initiation à la vie dans l'au-delà (voir la bibliographie rassemblée par R.A.S. SEAFORD, *Dionysiac Mysteries,* p. 264).
116. *Éph., 2,* 13, 1-4.
117. *Éth.,* 10, 4-41.
118. *Leuc. et Clit.,* 3, 15-22.
119. Voir A. HENRICHS, *Phoinikika,* p. 82-129. Hdt, 3, 11. Autre histoire de conjurés et de sang humain ingéré lors du serment chez Diod, 22, 5, 1.
120. *Pél.,* 20, 4-22, 4. Sur Plutarque, le sacrifice humain et les démons, voir G. SOURY, *Démonologie,* p. 53-59.
121. L'épisode des filles de Scédasos est connu déjà de Xénophon *(Hell.,* 6, 4, 7 ; voir aussi Diod, 15, 54, 1-3 et Paus, 9, 13, 5-6). Dans le cas des filles de Scédasos, Plutarque parle ailleurs *(Hist, am.,* 3, ρ 773 B-774 D) de l'apparition du père des malheureuses, enjoignant à Pélopidas de sacrifier, non une vierge rousse, mais un *poulain* blanc : nous restons dans le domaine des assimilations chevalines, mais le thème du sacrifice humain a été évacué : j'incline à croire que ce dernier était dû, sinon à l'imagination populaire, du moins à celle des proches du sanctuaire de Leuctres.
122. Si l'histoire du songe est authentique, elle montre que la croyance au sacrifice de Salamine, peu après 371, avait déjà pris corps. Mais cette histoire est-elle authentique ?
123. Eur, 77 ; 380-386.
124. Plut, *Ag.,* 6, 6 - 11. Voir aussi G. SOURY, *Démonologie,* p. 53 - 59.
125. II ne pourrait être question de considérer en détail l'opinion d'Euripide sur le sacrifice humain. Les conclusions du livre de E.A.M.E. O'CONNOR-VISSER *(Aspects of Human Sacrifice,* p. 177-210) sont un peu décevantes à ce propos. Voir aussi J. WILKINS, *State,* p. 177-194 *(non vidi).* Sur la technique dramatique d'Euripide, l'ouvrage de base demeure celui de J. SCHMIDT, *Freiwilliger Opfertod.* Sur la difficulté de saisir la personnalité d'Euripide, voir les avis opposés de A.N. MICHELINI, *Euripides* et R. GOOSSENS, *Euripide et Athènes,* ou encore J. de ROMILLY, *Phéniciennes,* p. 28-47 ; J.E.G. WHITEHORN, *Dead as Spectacle,* p. 59-72. L'article de J.C.G. STRACHAN *(Iphigenia,* p. 131-140) montre à lui seul toute la difficulté que peut revêtir l'analyse du sentiment éprouvé par Iphigénie face au sacrifice humain. D. SANSONE *(Sacrifice-Motif,* p. 283-295) a ainsi tenté de mettre en lumière le rôle que pouvait jouer le sacrifice humain avorté de l'*Iphigénie en Tauride,* rôle qui serait de transcender, pour les deux héros, la barbarie qui frappe la famille des Atrides.
126. Lycurgue décide en tout cas de privilégier cet aspect, en accord avec son discours. Rien ne dit qu'il ne comprenait pas Euripide d'une façon toute différente.
127. *C. Léocr.,* 100 (trad. F. DURRBACH *ICUF]).* L'article de P. ROUSSEL *(Thème du sacrifice volontaire,* p. 225-240) se situe dans cette perspective ; il demeure excellent à bien des égards.
128. *IA,* 520-521. Le jugement que les Grecs de la fin du V[e] siècle portaient sur les devins n'était pas excellent : voir Xén, *Anab.,* 5, 6, 16-18 ; 29 ; 34 ; 6, 4, 13-14.

129. *IA*, 316-414.
130. *IA*, 89-93.
131. *Héraclid.*, 403-405.
132. *Héraclid.*, 413-414.
133. *Phén.*, 771-773 et 971.
134. *Phén.*, 962-990.
135. *IT*, 570-575.
136. Voir à ce propos S. SAID, *Faute tragique*, p. 221-282.
137. *IA*, 1514.
138. 380-386 (trad. H. GRÉGOIRE [*CUF*]). Voir, du même Euripide, *Bacch.*, 1348 : « Il ne convient pas aux dieux d'avoir des passions comme les mortels » ; *Hipp.*, 120 : « Les dieux devraient être plus sages que les mortels » ; *LA*, 411 : « La Grèce et toi [Ménélas], un dieu vous rend malades » ; 444 : « Un dieu m'a pris au piège » ; *Phén.*, 1726-1727 : « Justice ne voit point les mauvais et ne punit pas les folies des mortels ». Cette critique contre les dieux qui se vengent bassement se retrouve souvent par la suite. On verra par exemple Ovide (*Mét.*, 3, 141-142) : Actéon a été puni d'une erreur involontaire et c'est injuste. Libanios (*Disc*, 5, 38), païen de la dernière heure, parle de l'humanité de la déesse Artémis, qui tempéra elle-même ses exigences, et autorisa en personne le remplacement des sacrifices humains qui lui étaient dus : c'est une façon d'accepter quand même le principe de son inhumanité précédente.
139. Sur les relations entre la pièce, l'intrigue et la situation politique d'Athènes, voir l'excellent article de J. de ROMILLY, *« Phéniciennes »*, p. 28-47 (avec bibliographie antérieure). Selon l'auteur, la discorde mise en avant par Euripide serait à mettre en relation avec un texte brillant de Thucydide (2, 65), où il est question des erreurs des successeurs de Périclès, lesquels n'avaient en vue que leur intérêt privé et personnel, dût-il en coûter à la cité. L'auteur date le début de ce malaise aux alentours de l'an 411.
140. *Phén.*, 167 ; 317-321 ; 358-359 ; 369-370 ; 388-389 ; 406 ; 467 ; 490-493 ; 607 ; 609.
141. *Phén.*, 431-432 ; 484-491 ; 625-635.
142. *Phén.*, 503-525.
143. *Phén.*, 604-609 ; 779-783.
144. *Phén.*, 568-583.
145. *Phén.*, 528-567.
146. *Phén.*, 469-496 ; 499-525 ; voir aussi 526-527, en rapport avec *IA*, 333.
147. *Phén.*, 690-696 et 624 (trad. L. MÉRIDIER *[CUF]).*
148. *Phén.*, 900-902.
149. *Phén.*, 918 ; 951-952 ; 912-914.
150. *Phén.*, 919. Voir encore 976 : « Si tu tardes, c'en est fait de nous » (et donc de la cité).
151. *Phén.*, 962-969.
152. *Phén.*, 798.
153. *Phén.*, 991-1018. Νόσου : 1014.
154. *Phén.*, 1195.
155. *Phén.*, 1584-1588 ; 1643-1682. « Exécuter l'ordre reçu, n'est-ce pas juste ? » « Non, si l'ordre est mauvais et formulé à tort » (1648-1649, trad. L. MÉRIDIER *[CUF]).*
156. *Phén.*, 1585-1594. Aussi 1313-1314 ; 1340-1341.
157. *Phén.*, 1643-1671.
158. *Héraclid.*, 1-389. P. DEMONT (*Idéal de tranquillité*, p. 155-156), à la suite de J. DE ROMILLY (*« Phéniciennes »*, p. 41—42) place ainsi les *Héraclides* au rang des pièces patriotiques.
159. *Héraclid.*, 484-497.
160. *Héraclid.*, 415-419.
161. *Héraclid.*, 420-424 (trad. L. MÉRIDIER [*CUF*]).

162. *Héraclid.*, 500-534 ; 471-473.
163. *Héc*, 103-129 (trad. L. MÉRIDIER *[CUF]).*
164. *Héc*, 260-261 (opposition entre βουθυτεῖν et ἀνθρωποσφαγεῖν).
165. *Héc*, 286-295. La reine parle d'ailleurs toujours de meurtre et jamais d'immolation (voir 515 : ἐκπράττω).
166. *Héc*, 130-140 ; 251-257.
167. *Héc*, 299-332.
168. *IA*, 94-98.
169. *IA*, 308.
170. *IA*, 334.
171. *IA*, 370-372 (trad. F. JOUAN [*CUF*]).
172. Sur l'évolution de la cause du sacrifice dans *l'Iphigénie à Aulis*, voir E. MASARACCHIA, *Sacrificio*, p. 52-53.
173. *IA*, 1264-1272 (trad. F. JOUAN [*CUF*]).
174. *IA*, 1420 (trad. F. JOUAN [*CUF*]).
175. *IA*, 389 : κακὸν λέχος, expression qui fait référence aussi au lit conjugal.
176. *IA*, 389-390.
177. *IA*, 1012.
178. *IA*, 442-468.
179. *IA*, 506-533.
180. *IA*, 959-972.
181. *IA*, 1015-1023.
182. *Sacrificio*, p. 43-77. Il est peu de pièces qui aient suscité tant de commentaires ; voir par ex. : H. NEITZEL, *Artemis und Agamemnon*, p. 10-32 ; H. SIEGEL, *Agamemnon*, p. 257-265 ; *Id.*, *Self-Delusion*, p. 300-321 ; A. SOMMERSTEIN, *Artemis in* Agamemnon, p. 165-169 ; G.B. Walsh, *Iphigenia at Aulis*, p. 241-248...
183. C. NANCY, Φάρμακον σωτηρίας, p. 23-25.
184. *Héc*, 348-378.
185. Voir surtout N. LORAUX, *Façons tragiques*, p. 75-81.
186. Voir J. DE ROMILLY, *« Phéniciennes »*, p. 34-35. Voir aussi M.R. LEFKOVITZ, *Héroïsme de la femme*, p. 284-292.
187. φάρμακον σωτηρίας, p. 17-30.
188. S. SAID, *Iphigénie à Aulis*, p. XXI.
189. C. NANCY, Φάρμακον σωτηρίας, p. 25-26. Jocaste dit de Ménécée qu'il était pour la cité gage de bonheur (Eur, *Phén.*, 1206).
190. *IA*, 1170 ; C. NANCY, Φάρμακον σωτηρίας, p. 22.
191. *Héraclid.*, 1-5 (trad. L. MÉRIDIER [*CUF*]).
192. *IA*, 24-27 (trad. F. JOUAN [*CUF*]).
193. *IA*, 333 (trad. F. JOUAN [*CUF*]).
194. *IA*, 450 (trad. F. JOUAN [*CUF*]).
195. *IA*, 1089-1097 (trad. F. JOUAN [*CUF*]).
196. *Phén.*, 1015-1018 (trad. L. MÉRIDIER [*CUF*]).
197. *Phén.*, 798 (trad. L. MÉRIDIER [*CUF*]).
198. *Andr*, 693-702 (trad. L. MÉRIDIER [*CUF*]).
199. Chez Eschyle (*Ag.*, 199), le sacrifice d'Iphigénie est déjà la μῆχαρ, le remède, la future μηχανή d'Euripide, mais la différence réside en la puissance de la contrainte divine.
200. Plusieurs fois Aristophane a introduit le thème dans ses comédies, mais il est difficile d'en tirer quelque chose de précis : Dèmos, dans les *Cavaliers*, est présenté comme un anthropophage, puisqu'il tue les politiciens et les dévore (voir *infra*, p. 299-300). Peut-être est-ce une manière

d'inverser les normes de la cité dans la comédie ? ou alors, plus sérieusement, de signifier à Athènes sa conduite infâme en comparant son système politique au système légal des Barbares qui s'adonnent au cannibalisme ? ou de brocarder les mythes (voir aussi *Cav.,* 1121-1136) ?

201. *Anach.,* 38. Ovide *(Mét.,* 1, 199-205) avait utilisé l'impiété de Lycaon en comparaison avec l'impiété des assassins de César. Voir aussi J.M. HAARBERG, *Lycaon' s Impious,* p. 111-115.

202. *Sacrif.,* 13.

203. Orose *(C. Païens,* 1, 11) dit que les dieux participent au forfait de Busiris : son intention, tout en suivant la tradition, n'est certes pas de se souvenir des démentis apportés à l'histoire de Busiris depuis Hérodote et Isocrate...

204. *Protr.,* 3, 42 (trad. C. MONDÉSERT [Sources chrétiennes]).

205. Voir *supra,* p. 223-225. Anticlide rapporterait ainsi, dans les Νόστοι, que les Lyctiens sacrifient des hommes à Zeus. On sait par ailleurs qu'Idoménée, roi de Crète, avait fait, lors de son retour de Troie, le vœu imprudent de sacrifier le premier homme qui viendrait à sa rencontre, ce qui ne suffit pas pour affirmer que les Crétois sacrifiaient des hommes à Poséidon. Dennis Hughes *(Human Sacrifice,* p. 115-130) a rédigé d'excellentes pages à propos de ces listes de sacrifices humains.

206. Voir *infra,* p. 287-288.

207. Bon exemple chez Porphyre *(De l'Abst.,* 2, 54, 3-55, 1 - Eus, *Prép. évang.,* 4, 16, 2-3) : voir supra, p. 131-134.

208. *Pél,* 21, 6 ; *Disp. orac,* 14, p. 417C ; voir *supra,* p. 259-260.

209. *Pyrrh.,* 3, 208. Cette idée sera reprise encore par Eus, *Él. Const., p.* 646 B-C.

210. 2, 53, 3-56, 10. Eusèbe de Césarée *(Prép. évang.,* 4, 15, 9) n'a pas manqué de reprendre cette association, mêlant volontairement l'histoire des Grecs et des Barbares. Remarquons que cette association existait déjà au IIIe siècle av. J.-C, chez [Platon] *(Min., p.* 315 B-D).

211. Pour s'en convaincre, on comparera un passage de Porphyre *(De l'Abst., 2,* 27, 2), revu par Eusèbe *(Prép. évang.,* 4, 16,10) : le membre de phrase entre crochets a été omis par l'auteur chrétien : « Depuis lors et jusqu'à nos jours, il se pratique en Arcadie lors des Lykaia, et à Carthage en l'honneur de Cronos, des sacrifices humains officiels auxquels tout le monde prend part : mais il y a plus : à dates régulières, et en souvenir de l'ancien usage, des hommes arrosent les autels du sang de leur espèce [bien que chez eux la loi divine écarte des cérémonies sacrées, par des aspersions et par une proclamation solennelle, quiconque est responsable de l'effusion du sang de son prochain] ». Cette proposition concessive affaiblissait le témoignage porté à l'encontre des Grecs : Eusèbe n'a pas jugé bon de la reproduire.

212. *Prép. évang.,* 4, 16, 1-10.

213. *Prép. évang.,* 4, 15, 1-5 ; propos complétés en 4, 16, 21.

214. *Prép. évang.,* 4, 15, 7-8 (trad. O. ZINK [Sources chrétiennes]).

215. *Prép. évang.,* 4, 15, 6.

216. *Prép. évang.,* 5, 18, 5.

217. *Prép. évang.,* 5, 19, 2. Origène *(C. Celse,* 1, 3 D, le disciple de Clément d'Alexandrie, avait opté pour une autre manière de traiter les sacrifices humains, en déclarant que les *devotiones* antiques étaient comparables, toutes proportions gardées, à la *devotio* du Christ : les païens, selon Origène, bien avant l'apparition du christianisme, avaient donc déjà montré une prédisposition à accueillir ce dernier.

218. Voir A. HENRICHS, *Human Sacrifice,* p. 224-232.

Troisième partie

Retour sur quelques cas de sacrifice humain

1 GRÂCE AUX ACQUIS des deux premières parties, nous pouvons tenter de revenir à une série de témoignages, évoqués dans l'introduction, qui ne permettaient de conclusion qu'en fonction du crédit que tout un chacun accordait à des sources uniques, ou presque, et dont l'autorité ne pouvait s'imposer par elle-même.

2 La théorie des survivances, depuis, a été confondue : on ne peut donc plus, pour accréditer les témoignages esseulés, faire appel au soutien des autres cas de sacrifices humains, jadis considérés en masse comme sûrs : au contraire, puisque ces exemples de référence ont été ramenés à leur valeur symbolique, imaginaire, mythique, l'historicité du phénomène n'est plus assurée, et les sacrifices humains attestés isolément en deviennent plus hypothétiques encore. Nous avons été amenés à considérer le sacrifice humain en tant que moyen idéal pour dramatiser les situations de passage, inversives, et par là celui-ci est apparu, dans la structuration même des fêtes et des mythes, comme une anti-valeur du système normatif hellénique. Enfin la prise en considération de la mentalité des Grecs a démontré que ceux-ci eux-mêmes considéraient aussi le sacrifice humain comme à l'opposé des valeurs traditionnelles.

3 Après une brève évocation des découvertes archéologiques, nous en viendrons aux cas de sacrifices de prisonniers et aux φαρμακοί.

1. Les prétendues traces archéologiques

4 IL N'Y A PAS GRAND-CHOSE à tirer des témoignages archéologiques que l'on dit concerner le sacrifice humain, lesquels sont à classer en deux grandes catégories : une première comprend une série d'inhumations jugées inhabituelles, ou en des contextes énigmatiques, et dont l'interprétation a conduit certains archéologues à parler de sacrifices d'esclaves ou de serviteurs lors des funérailles de leurs maîtres. Cet usage funéraire, fréquemment cité en relation avec le récit d'Homère sur les funérailles de Patrocle, se serait répandu en Grèce propre avant d'être exporté par des fuyards, lors de la chute de la civilisation mycénienne, dans l'île de Chypre. Cette vision toutefois est fondée sur des traces archéologiques abusivement interprétées et dont une critique

serrée mais non excessive confirme l'appartenance au domaine funéraire. Elle repose également en grande partie sur les conceptions historiographiques propres au début du XXe siècle, où l'on était persuadé de la réalité du sacrifice humain dans tout le bassin méditerranéen et où les poèmes homériques avaient encore droit de cité au premier rang des sources archéologiques. Tous les témoignages ont été analysés avec acribie par Dennis Hughes, et il serait inutile de refaire ici la démonstration[1].

5 La seconde catégorie comprend deux grandes découvertes Crétoises de l'été 1979 À Arkhanes, sur le mont Jouktas, au sud de Cnossos, trois corps ont été mis au jour dans un édifice religieux. La disposition des squelettes, dont l'un était situé sur une faible élévation de pierres, dite « *altarlike structure* », ferait ressortir qu'un homme avait été sacrifié par un prêtre et une acolyte, pour mettre fin à un séisme, lors du Minoen Moyen[2]. À Cnossos enfin, au Minoen Récent IB, une maison située actuellement près du *Stratigraphical Museum*, aurait été le théâtre d'une anthropophagie rituelle menée sur la personne de jeunes enfants : plusieurs centaines de fragments d'ossements, dont certains incisés, ont été découverts par Peter Warren et interprétés comme indiquant un culte extatique peut-être en relation avec le culte classique de Zagreus[3]. Ces deux interprétations, énoncées avec un empressement malheureux, sont loin d'être les plus pertinentes, et il n'est en aucun cas permis de les considérer comme certaines[4].

6 Les témoignages archéologiques intéressant le sacrifice humain, s'ils existent, sont donc rarissimes, et ne permettent aucune conclusion d'ensemble. Cela ne signifie pas qu'aucune tradition de sacrifice humain n'ait pu avoir cours dans la Grèce helladique, mais simplement qu'à ce jour, aucune trace n'a encore permis d'en repérer. En conséquence, il est inacceptable de prétendre incorporer ces prétendus témoignages archéologiques à une étude consacrée au sacrifice humain grec, et encore plus de les présenter comme les antécédents des sacrifices humains relatés, des siècles plus tard, par les sources littéraires.

2. Sacrifice humain et prisonniers de guerre

7 « De nombreuses raisons, au dire de l'excellent Pierre Ducrey, entraînèrent des combattants victorieux à immoler leurs captifs ». Exception faite cependant des sacrifices mythiques de douze Troyens lors des funérailles de Patrocle, et de Polyxène sur la tombe achilléenne, les cas d'immolations de prisonniers sont extrêmement rares. Et quand Porphyre cite Phylarque, historien de l'époque hellénistique, pour affirmer que tous les Grecs sacrifiaient un être humain avant de partir en guerre, il coupe, comme à son habitude, la citation de son contexte : celle-ci, sans guère de doute, devait concerner les êtres mythiques des tragédies qui donnaient leur vie à la patrie et dont étaient pleines les œuvres euripidiennes[5].

8 Quelques précisions d'abord sur les Barbares du nord. Chaque année, dit Hérodote, les Scythes immolent à Ares, dieu des combats, un prisonnier de guerre sur cent ; après avoir répandu des libations sur la tête des victimes, ils les égorgeaient au-dessus d'un vase afin de recueillir leur sang, qu'ils allaient verser sur la représentation de la divinité, un simple sabre de fer planté au sommet d'un immense tas de bois[6]. Les Thraces, toujours eux, et au dire d'Hérodote encore, immolèrent à une de leurs divinités, Pleistôros, un fuyard perse tombé entre leurs griffes, nommé Oiobazos[7], alors qu'ils faisaient périr ses compagnons d'une autre manière (non sacrificielle). Les Taures, de sinistre renommée déjà si l'on en

juge par la tragédie euripidienne *d'Iphigénie en Tauride,* immolaient aussi, à Artémis Iphigénie, les naufragés et autres captifs grecs ramenés par leurs pirates de haute mer ; après les avoir consacrés, on les frappait d'un coup sur la tête, qui par la suite était tranchée et fixée au sommet d'une croix[8].

9 Ces usages sont cités souvent dans les études sur le sacrifice grec car ils seraient ceux de peuplades périphériques et peut-être refléteraient-ils quelque souvenir de ce qu'avaient pu avoir cours en Grèce, dans un passé indéterminé, de telles pratiques. Nous avons vu cependant à quel point le sacrifice humain est considéré par les Grecs comme le propre des Barbares. En conséquence, ces témoignages apportent en effet un élément intéressant, mais *a contrario :* si le sacrifice de prisonniers est le fait des Barbares et si Hérodote insiste tant sur la chose, on peut en inférer avec une presque certitude que le sacrifice de prisonniers *était totalement étranger aux usages des Grecs.* Les assertions de l'atthidographe Démon, à la fin du IVe siècle av. J.-C, mènent aux mêmes conclusions[9] : les Carthaginois, dit-il, sacrifient non seulement des vieillards de soixante-dix ans, mais aussi les plus beaux des prisonniers de guerre.

10 Sur le plan mythique d'ailleurs, le sacrifice des douze Troyens par Achille, foncièrement rejeté par Homère, en offre la confirmation. La théorie qui établit un lien entre ces funérailles et les découvertes archéologiques a été habilement discréditée par Dennis Hughes[10], mais il ne sera pas inutile de s'interroger sur les buts de l'aède, duquel on a coutume de dire, non sans audace, qu'en ce passage il faisait allusion à des usages qu'il ne comprenait plus[11].

11 Au plan de la logique interne du récit, Homère manifeste clairement[12], en l'immolation des Troyens, le dernier aspect de la vengeance démesurée d'Achille. À l'annonce du décès de son compagnon, le héros sombre dans les larmes, mais ne tarde pas à ravaler la haine qu'il voue à l'Atride pour revenir au combat : sur le champ de bataille, avant même de poursuivre Hector, il se venge lui-même de la blessure fatidique dont il tient les Troyens pour responsables, en semant la mort dans leurs rangs[13]. Mais, à côté de cette réparation qu'il s'offre à lui-même, il a soin de capturer des prisonniers qu'il offrira à son ami, en plus de l'abandon du cadavre d'Hector, pour le venger personnellement, devant sa dernière demeure terrestre[14]. L'offrande de vies ennemies, spécialement destinée à l'âme de Patrocle, pour le guerrier sauvage qu'est Achille, est le plus puissant hommage, l'offrande la plus significative qu'il puisse encore rendre à son compagnon[15]. Cette immolation prend place au sein d'un rituel funéraire, et revêt de la sorte un caractère sacré, voire sacrificiel au sens large[16], difficilement contestable. Cette conduite, désapprouvée par Homère, s'imbrique avec précision dans le caractère transi d'ὕβρις qui est dévolu au héros thessalien tout au long de l'*Iliade,* au combat comme dans sa retraite ombrageuse[17] : Achille sera l'unique héros de tout le cycle troyen à s'abandonner au massacre funéraire de prisonniers capturés pour cette seule circonstance[18].

12 Si Homère avait eu vent d'un lointain usage, pourquoi dès lors se serait-il limité à une seule évocation ? Les tenants d'une censure éthique du poète, volontaire et avisée, devront reconnaître que le plus simple pour lui eût alors été de se taire[19]. Homère accorde au contraire une vive importance à la scène, et s'il ne s'étend pas sur l'égorgement, il fait à cinq reprises appel au thème, insistance morbide et peu compréhensible de la part d'un esprit que l'on dit horrifié par les faits qu'il récite. Le fait significatif est que cette histoire sacrificielle n'est associée qu'avec l'ὕβρις d'Achille, et par là place le sacrifice humain au-delà de la limite à ne pas franchir, au-delà des usages admis par la mentalité grecque.

13 Les modernes, en plus d'y chercher le souvenir de cérémonies réservées aux Grands de l'époque mycénienne, ont souvent établi un parallèle avec Hérodote qui, ethnologue à ses heures, déclare avec autorité que Thraces et Scythes célébraient avec magnificence les funérailles de leurs souverains[20] : la mort d'un roi scythe engendre ainsi un voyage funéraire qui conduit le cadavre, entouré de ses sujets, de peuple en peuple pour aboutir chez les Gerrhiens, dernier groupement sous obédience scythe, dont les terres sont à quarante jours de marche au septentrion, sur l'antique Borysthène, l'actuel Dniepr. Le corps embaumé est déposé dans une vaste chambre, sur un lit de verdure, puis

> « [les Scythes] ensevelissent, après les avoir étranglés, une des concubines du roi, son échanson, un cuisinier, un palefrenier, un porteur de messages, des chevaux, une part choisie de toutes ses autres appartenances, et des coupes d'or [...].
> Au bout d'un an, ils accomplissent cette nouvelle cérémonie : ils prennent parmi les autres gens de la maison du roi les plus aptes à bien le servir [...] ; ils étranglent donc une cinquantaine de ces serviteurs, et cinquante chevaux, les plus beaux [...].
> Des cinquante jeunes gens qu'on a étranglés, chacun est monté sur son cheval [... et tous sont disposés] en cercle autour du tombeau [...] »[21]

14 Les fouilles ont depuis longtemps mis au jour des tombes royales en Scythie, à hauteur des cataractes du Dniepr — le pays gerrhien d'Hérodote —, ainsi que dans la région du Kouban et même à Histria[22]. Plutôt que d'appuyer un usage, que l'on croit pouvoir faire remonter aux Mycéniens moyennant l'intermédiaire d'Homère, par des funérailles scythes auxquelles Hérodote n'a probablement pas assisté personnellement, et qu'il interprète en fonction d'un schéma de pensée particulier[23], je préfère prendre une autre direction : je ne sais si l'existence de tombes scythes était connue à l'époque archaïque, — les textes d'Hérodote pourraient attester la connaissance de ces usages en Grèce avant le V[e] siècle av. J.-C. — ni si Homère y a effectivement cherché son inspiration, mais s'il en était ainsi, il serait significatif que les funérailles des Scythes aient été inspiratrices d'un acte jugé excessif, hybristique, déviant et contraire à la norme : le sacrifice des Troyens ne me semble donc pas le reflet d'une coutume helladique ancienne et effacée, prouvée par un parallèle scythe, mais bien plus le reflet de la mentalité grecque hostile au concept d'immolations humaines.

15 La lapidation de prisonniers messéniens sur la tombe de Philopoemen par l'armée achéenne, désireuse de venger la mort de son grand stratège, est délicate à expliquer[24]. Le livre où Polybe, lequel avait porté les cendres du héros, décrivait ces événements est perdu, mais avait été résumé par Tite-Live qui ne dit mot de cette exécution[25]. La mise à mort des prisonniers, telle qu'elle est rapportée, est une mesure de représailles qui acquiert une possible valeur religieuse de par l'emplacement de l'exécution, mais à laquelle Plutarque, qui use du verbe très général καταλεύω, accorde peu ou pas d'importance. L'auteur, foncièrement hostile au sacrifice humain, déclare d'ailleurs que la célébration fut ὡς εἰκός, ἐνδόξως, ainsi que Hughes le remarque, termes qui ne peuvent dissimuler un sacrifice humain. Il s'agit en fait d'une interférence entre religion, guerre et pénalité, la lapidation n'étant pas véritablement un acte sacrificiel, mais davantage un moyen d'exécution rapide et non polluant.

16 Justin, dans son *Épitome des histoires philippiques* de Trogue-Pompée, signale aussi qu'après l'assassinat de Philippe II à Égée, en 336 av. J.-C, Alexandre aurait fait exécuter les meurtriers sur le tombeau même de son père[26]. Cet événement est ici pour l'unique fois attesté et, eu égard à la valeur historique très moyenne de l'œuvre de Justin, sa réalité reste incertaine[27]. Certaines traces de la mise à mort du meurtrier sur la tombe de sa victime apparaissent peut-être dans les *Lois* de Platon, mais le passage ne concerne que les

esclaves qui avaient attenté à la vie d'hommes libres[28] : c'est peu en tout cas pour affirmer une réelle coutume de mise à mort rituelle des assassins sur le tombeau de leurs victimes.

17 Le sacrifice de trois cents Spartiates et de leur roi Théopompe lors de la seconde guerre de Messénie, par contre, sur le mont Ithôme et de la main du célèbre héros messénien Aristomène, relève assurément de la légende, et sans doute aussi de la malignité de Clément d'Alexandrie :

> « C'est, par exemple, Aristomène de Messénie qui égorge à Zeus Ithomatas trois cents hommes, croyant offrir un sacrifice agréable par cette triple hécatombe : celle-ci comprenait une noble victime, dans la personne de Théopompe, roi de Lacédémone. »[29]

18 La divinité honorée est Zeus Ithomatas, dieu d'un sommet, dont le culte était associé à une source sacrée et qui, par le fait même, s'apparentait au Zeus du Lycée dont le culte passait également pour demandeur d'immolations humaines[30]. Ce rapprochement ne suffit pas cependant à garantir la valeur du témoignage : ce dernier se heurte au silence de Pausanias et de Plutarque, qui exposent les événements de la guerre de Messénie, et qui n'hésitent pas, d'habitude, à citer les traditions grecques de sacrifice humain. De plus, la réputation d'Aristomène dans l'Antiquité était telle qu'on lui attribuait d'avoir célébré par trois fois l'ἑκατομφόνια, cette cérémonie religieuse qui honorait le vainqueur de cent ennemis au combat[31]. Je dirais volontiers que ces hécatomphonies auraient donné, au tardif et intelligent apologiste, l'idée de conclure abusivement, mais d'une façon satisfaisante de son point de vue, à *l'immolation* de trois cents Spartiates[32].

19 Selon un témoignage de Phainias d'Érésos, cité par Plutarque, Thémistocle aurait, poussé par la foule en délire, immolé de sa main trois prisonniers perses de haut rang à Dionysos, à la veille de la bataille de Salamine :

> « Le devin Euphrantidès les aperçut, et, comme la flamme du foyer s'était élevée haute et claire au-dessus des victimes, tandis qu'au même instant un éternuement se faisait entendre sur sa droite, fournissant un présage, il saisit la main de Thémistocle, lui ordonnant de sacrifier tous ces jeunes gens après les avoir consacrés à Dionysos Omèstès, en formulant ces vœux ; c'était, disait-il, le moyen d'assurer aux Grecs le salut et la victoire. Thémistocle fut consterné de cette prédiction monstrueuse et terrifiante ; mais la multitude, comme elle en a l'habitude dans les situations difficiles et les périls extrêmes, espérait plus volontiers son salut de ce qui déconcerte que de ce qui satisfait la raison, se mit à invoquer le dieu tout d'une voix, et, traînant les prisonniers à l'autel, força Thémistocle à accomplir le sacrifice, comme le devin l'avait commandé. Tel est en tout cas le récit de Phanias de Lesbos, un philosophe très versé dans la littérature historique. »[33]

20 Le témoignage est précis et cohérent, tant en ce qui concerne le rituel du sacrifice que le vocabulaire utilisé pour décrire celui-ci : Thémistocle, en tant que chef militaire de l'armée athénienne, préside avant la bataille à un sacrifice sanglant, dénommé σφάγια[34]. Mais le cours de la cérémonie est troublé par le sursaut de la flamme du foyer et par un κληδών, un éternuement sur la *droite* du devin Euphrantidès, qui amènent ce dernier à imposer au général l'immolation de trois prisonniers introduits en leur présence au moment même des deux prodiges[35].

21 Mais si le rituel revêt ainsi toutes les apparences de la réalité, son authenticité, souvent tenue pour irrévocable[36], a récemment été ébranlée. L'anecdote serait apocryphe car, en plusieurs de ses éléments, elle contredit les autres témoignages sur la bataille, et se heurte en premier lieu au silence d'Eschyle et d'Hérodote, témoins privilégiés[37]. Plutarque relate la capture des trois Perses de sang royal lors de la prise de Psyttalie, îlot situé entre

Salamine et le Pirée, et ce avant le combat[38]. Or, tant Eschyle qu'Hérodote mentionnent la prise de l'île après la déconfiture perse et sans faire état de prisonniers exceptionnels.

22 Le nom de la divinité présidant au sacrifice apporterait d'autres raisons de douter. Dionysos Omèstès, le dévoreur de chair crue, n'est nulle part attesté en Attique, pas plus qu'en Grèce continentale ; son culte, pour ce qu'on en connaît, se limite à trois îles du nord de l'Égée, Ténédos, Chios et enfin Lesbos, où s'élève la ville d'Érésos, lieu de naissance de Phainias[39]. Si l'on veut bien tenir compte alors de ce que les sacrifices préliminaires au combat ne sont jamais dédiés à une divinité particulière, à l'exception notable mais unique d'Artémis Agrotèra[40], l'offrande de trois prisonniers, dont le récit de la capture n'offre pas toutes les garanties voulues, à Dionysos Omèstès, apparaîtrait hautement invraisemblable. Plutarque enfin, dans les trois passages où il aborde le sujet, n'est pas d'une constance exemplaire : tantôt le devin exige le sacrifice[41], tantôt c'est le général qui l'ordonne[42], tantôt encore le devin en donne l'ordre, à la suite des prodiges empyromantique et clédonomantique, tandis que l'auteur reste flou quant à l'identité du sacrificateur[43].

23 Cette démonstration est satisfaisante, certes, mais doit être tempérée : le silence d'Eschyle et d'Hérodote n'est pas décisif, car il n'est pas sûr qu'ils auraient parlé d'un tel sacrifice. Le flottement à propos de la chronologie de la bataille pourrait être imputé à Plutarque, ou au caractère lacunaire de nos sources : rien ne dit qu'avant la bataille, l'île de Psyttalie n'avait pas fait l'objet d'une escarmouche qui aurait permis la capture sans pour autant entraîner la chute de l'îlot. Le nom de Dionysos Omèstès, enfin, n'est pas attesté en Attique : du moins il ne l'est pas dans les sources dont nous disposons et l'argument du silence est dangereux. De plus, le sacrifice pourrait lui avoir été dévolu, pour une raison qui nous échappe, quand bien même son culte ne serait attesté que dans le nord de l'Égée. Le sacrifice enfin peut avoir eu lieu et avoir été par la suite seulement dédié à Dionysos Omèstès par Phainias[44]. Je désirerais enfin insister sur la cinglante conclusion du philosophe lesbien, à propos des comportements anormaux et irraisonnés auxquels un péril imminent peut conduire les foules[45] ; celle-ci est véritablement digne de la psychologie actuelle, qui admettrait volontiers que les circonstances immédiates du sacrifice, accompli juste avant le combat où Athènes va jouer ses dernières cartes sans être sûre de l'emporter, avec pour chacun la perspective accablante de la mort et de l'extermination totale de la cité, sont un incitant sans pareil à rechercher, en des cérémonies inhabituelles et aptes à atténuer une tension nerveuse qui atteint son paroxysme, le moindre espoir de sécurité et de salut[46] : à ce titre d'ailleurs, le choix d'une divinité étrangère au monde athénien apparaît presque normal.

24 Au total, il reste difficile de trancher pour ou contre l'historicité du fait incriminé. D'un côté le sacrifice de prisonniers est contraire à l'esprit et à la pratique grecs, et le récit de Phainias souffre de quelques imprécisions gênantes. De l'autre, on ne peut négliger le rôle de la peur dans les décisions humaines ; si le sacrifice humain n'est pas originel, si en Grèce il est toujours mythique, il passait cependant, aux yeux des Grecs, pour avoir existé et être un φάρμακον σωτηρίας. Dès lors, d'un point de vue théorique, les dérapages sont possibles : les légendes de sacrifices humains avant le combat, considérées comme réelles dans le passé, peuvent être « ré-exigées » par certains esprits intégristes qui prôneraient le retour aux formules d'antan, et qui, avec le soutien de la science divinatoire, se feraient fort d'outrepasser les limites du champ normatif ; il pourrait en aller de même lors des fléaux par exemple, où l'on considérerait nécessaire de revenir aux sacrifices humains qui avaient précédé les adoucissements en sacrifices animaux et prestations rituelles. La

possibilité est réelle, et d'autant plus grande que le danger d'anéantissement est véritable et proche.

25 En ce qui concerne donc le sacrifice de prisonniers, on niera sans hésiter l'existence d'une coutume bien établie : si quelques cas ont pu advenir, il est probable qu'ils aient été avant tout des actes de vengeance[47].

***

26 Porphyre enfin décrit un rituel rhodien, dans lequel on aurait sacrifié un condamné à mort :

> « En effet, à Rhodes aussi, le six Métageitnion, on sacrifiait un homme à Cronos : cette coutume a été modifiée depuis, non sans avoir longtemps prévalu. Un des condamnés à mort par action publique était maintenu en prison jusqu'aux fêtes de Cronos ; lorsque le jour de la fête était arrivé, on le conduisait à l'extérieur des portes, face au temple de la Bonne Conseillère (Artémis), et là, après lui avoir fait boire du vin, on l'égorgeait. »[48]

27 Peut-être cette immolation annuelle a-t-elle véritablement existé mais le peu de valeur du témoignage de Porphyre, extrait de cette longue liste de sacrifices humains que nous avons eu souvent l'occasion déjà de dénigrer, ne permet pas d'y accorder trop de crédit[49]. D'abord, la coutume « avait été modifiée », à une date indéterminée, indéterminable, exactement comme l'immolation d'un homme à Salamine de Chypre avait été remplacée *in illo tempore.* Si la présence de Cronos est originelle[50], il est vraisemblable de penser que des rumeurs de sacrifice humain aient circulé, car Cronos, fréquemment associé au Ba'al carthaginois de sinistre mémoire, était un dieu par excellence de l'ambivalence Civilisation/Barbarie, à Athènes aux Cronia et dans la pensée grecque en général : ce dieu est à la fois et en même temps adepte des sacrifices humains, du cannibalisme, et adepte des sacrifices non sanglants, de l'abstinence de viande[51]. Étant donné le caractère vague et polémique du passage de Porphyre, il n'est pas impossible que ce dernier soit une transposition d'événements mythiques. Si l'on n'accepte cette hypothèse, l'association des fêtes de Cronos, du temple d'Artémis et d'une mise à mort au-devant des portes reste sans parallèle et sans explication globale acceptable[52].

3. Sacrifice humain et φαρμακοί

3.1. Les faits

28 LE PROBLÈME des boucs émissaires grecs a été brillamment traité par Jan Bremmer et Dennis Hughes[53] : nous ne l'aborderons qu'afin d'en venir à l'explication d'une question toujours irrésolue qui concerne la disparité entre les φαρμακοί historiques et les boucs émissaires des légendes, déjà évoquée à propos des légendes apparentées, dans la partie consacrée aux mythes initiatiques.

29 Les cérémonies de φαρμακοί consistaient à détourner de la communauté, par une action magique remontant à la nuit des temps, toutes les fautes commises, tous les maux endurés, sur un animal que l'on se dépêchait de chasser. En certains lieux, il peut s'agir d'un objet inanimé[54], mais aussi, comme en Grèce, d'êtres humains[55]. Certaines sources anciennes parlent cependant de cérémonies de lustration plus inquiétantes en ce qu'elles se seraient achevées par la mise à mort des φαρμακοί et auraient pris alors des allures de

sacrifice humain officiellement prescrit dans les usages religieux des cités, y compris celles de l'âge classique[56].

30 La plus ancienne description d'un rituel de φαρμακός humain est celle d'Hipponax, iambiste du milieu du VIe siècle, originaire de Colophon[57]. Dans le but de purifier la cité, le φαρμακός subissait une fustigation avec des rameaux de figuier sauvage[58] et des scilles, plantes auxquelles les Anciens attribuaient des pouvoirs magiques et apotropaïques[59], peut-être en particulier sur le sexe, dans une prairie[60] : on prendra volontiers cette flagellation pour une tentative d'éliminer, dans les organes génitaux d'un individu souillé des miasmes de la communauté entière, toute possibilité de donner encore la vie, et tout risque de propager, par la procréation, une telle concentration de souillures[61]. Il recevait également une alimentation particulière comprenant figues sèches, fromages et pain d'orge, tandis qu'un jeûne semble probable[62]. Malgré les efforts des modernes pour le démontrer[63], aucun fragment d'Hipponax ne parle de mise à mort des boucs émissaires. C'est pourquoi le commentaire de Tzetzès pose problème, car il déclare que le φαρμακός était brûlé sur du bois stérile et ses cendres jetées à la mer « en tant que remède à la maladie de la cité ». Plus que tardif et sans étayage direct, ce dernier témoignage est susceptible de confusion, et on sera d'autant moins disposé à suivre aveuglément l'auteur que celui-ci n'hésite pas à localiser le bûcher, lorsqu'il traite des φαρμακοί athéniens, au beau milieu de l'agora[64]. À supposer même qu'Hipponax ait parlé de cette conclusion tragique, le crédit qu'on serait autorisé à lui accorder serait limité par le caractère polémique de son poème, visiblement destiné à vitupérer certains de ses ennemis. Le problème est insoluble en lui-même, et il faut trouver des parallèles.

31 Un autre fragment d'Hipponax, transmis par Athénée[65], met le rite en relation avec les Thargélies, fêtes printanières propres, semble-t-il, au monde ionien, et que nous retrouverons à Athènes. Ce fragment permettrait d'affirmer la répétition de la coutume, à intervalles réguliers, à l'inverse de ce qu'en disait ailleurs Tzetzès, qui jugeait l'usage réservé, comme en Attique, au cas où un fléau se manifesterait soudainement[66] : nous verrons plus tard ce qu'il faut penser de cette distinction entre boucs émissaires occasionnels et lustrations à intervalles fixes.

32 Colonie d'origine ionienne, Abdère avait conservé jusque sous l'empire une coutume annuelle apparentée[67] : un homme, acheté pour ses services, était convié à un repas copieux, non dépourvu de relations avec les nourritures mentionnées par Hipponax ; mais surtout, après avoir fait le tour de la ville[68], il était chassé à coups de cailloux en dehors du territoire de la cité. La fin tragique de la cérémonie, telle que la décrivaient certains commentateurs d'Ovide est totalement démentie par la *Diégésis* de Callimaque : présidée par un archonte aux fonctions religieuses, le βασιλεύς, la lapidation n'était pas destinée à mettre un terme à la vie du bouc émissaire, qu'il s'agissait au contraire de chasser à jamais[69]. Il y a tout lieu de croire que les scholiastes, dont la source avouée est précisément Callimaque, ont été victimes d'une mauvaise compréhension des faits.

33 Cette conclusion sort renforcée de l'analyse de l'« expulsion de la faim » pratiquée annuellement par le magistrat de Chéronée[70] ; un esclave, donc homme de basse condition, était battu de verges, comme en Ionie, par un haut dignitaire de la cité, avant d'être *chassé* sous l'imprécation : « va-t-en, faim ; entrez, santé et richesse ! ». La faim desséchait aussi le φαρμακός d'Hipponax, et c'est le βασιλεύς en personne qui menait l'expulsion abdéritaine. L'invocation de la santé appelle sans doute un corollaire dans l'expulsion des malheurs résultant de la maladie, souvent d'ailleurs liés à l'alimentation,

et permet d'élargir le concept de « faim » à un niveau plus général de « maux ». Mais à nouveau, pas de mise à mort.

34 Analogue était la κάθαρσις massaliote : bien qu'elle passât pour une coutume gauloise[71], son déroulement l'insère dans la droite ligne des purifications ioniennes, et sans doute avait-elle été instituée par les Phocéens fondateurs de la colonie[72] : à chaque fléau, les Massaliotes nourrissaient un pauvre hère, qui purifiait la cité par circumambulation avant d'être chassé du territoire (*projiciebatur*)[73]. Un scholiaste tardif à nouveau, Lactance Placide[74], prête à la cérémonie un dénouement fatal par lapidation. Ce commentaire ajoute un élément déjà connu par ailleurs, la lapidation, qui accompagnait sans doute l'expulsion, mais la mise à mort y apparaît, ainsi qu'à Abdère, comme une exagération ou une interprétation erronée d'une coutume incomprise aux allures équivoques[75]. Au dire de Pétrone, le rituel décrit n'avait pas de périodicité fixe, et l'on y recourait seulement lorsqu'un fléau s'abattait sur la ville. Cette affirmation, en soi acceptable, ne pourrait s'accorder avec le délai d'entretien d'un an assuré par les pouvoirs publics, qu'il cite par après. Comme il n'est pas raisonnable d'envisager une « réserve de recrutement » de φαρμακοί, dans laquelle chacun serait engagé pour un an au cas où une catastrophe surviendrait, mieux vaut penser qu'à Massalia, comme à Abdère, existait une cérémonie de lustration annuelle, en fonction de laquelle un indigent était peut-être préparé une année à l'avance[76].

35 Pour se convaincre de l'issue non sanglante du rituel d'Ionie, un détour par Athènes s'impose : la fête des Thargélies, aux 6 et 7 de Thargelion, débutait en effet par une vaste purification de la cité, pour s'achever le lendemain par un grand sacrifice à Apollon[77]. Les sources décrivant la cérémonie pour elle-même ne sont pas nombreuses, et toutes émanent d'auteurs post-classiques. Selon Istros[78], on chassait deux φαρμακοί, un pour les hommes, un pour les femmes, en μίμησις de la lapidation du brigand Pharmakos qui avait dérobé à Delphes les phiales sacrées du dieu[79]. On a suffisamment insisté sur le fait qu'une étiologie qui appelle le sacrifice humain ne pouvait tenir lieu de preuve dans la réalité[80], et on s'en convaincra d'autant plus que le savant Helladios, vers 300 ap. J.-C, fit descendre le festival athénien de la purification de la cité pour le meurtre du fils de Minos, Androgée. Cette purification était censée détourner les maux résultant de fléaux[81].

36 Il n'est donc pas plus question d'exécution des victimes expiatoires dans l'étiologie apportée à la coutume que dans la réalisation de celle-ci : l'expulsion est attestée sans qu'aucune contestation soit possible chez les auteurs classiques, qui fréquemment font allusion à cette cérémonie certainement connue de leurs auditeurs[82]. Aristophane s'y réfère à plusieurs reprises, de même qu'Eschine et Dèmosthène[83]. Lysias, contemporain de Thucydide, dans son plaidoyer contre Andocide, accuse l'intéressé de sacrilège : le punir reviendra au même que d'expulser (ἀποδιοπομπεῖσθαι ; ἀποπέμπειν) le φαρμακός et de purifier la cité (τὴν πόλιν καθαίρειν)[84]. Tous décrivent ou sous-entendent la victime émissaire comme issue des couches défavorisées, et de toute façon de vile nature[85].

37 Au total, comme pour l'Ionie, l'immolation n'est attestée sans ambages que dans une seconde catégorie de sources, d'époque byzantine[86]. Une scholie aux *Cavaliers* d'Aristophane, entre autres, est particulièrement révélatrice[87] :

> « Il parle de ceux qu'on appelle les boucs émissaires du peuple, qui purifient la cité par l'offrande de leur propre sang. En effet, les Athéniens nourrissaient abondamment ceux-ci, qui étaient de vile condition, indigents et inutiles ; et à l'occasion, un malheur survenant à la ville, je veux dire un fléau, ou quelque chose du genre, ils les sacrifiaient afin que le miasme soit anéanti, de même que leurs

impuretés, et pour trouver le remède au mal qui s'était manifesté. On les appelait également καθάρματα […] »[88]

38 Est-il d'abord légitime de prétendre que les détails de ce rituel particulier et accompli au hasard des circonstances étaient identiques à ceux que comportaient les Thargélies ? Un certain nombre de modernes, suivant un schéma préconçu selon lequel la fête athénienne devait nécessairement se clôturer par un sacrifice humain, ont évidemment répondu positivement à cette question[89]. Mais nul ne sait à quels rituels ces témoignages renvoient : on n'en connaît pas de pareils, à Athènes ou ailleurs ; sans compter qu'à l'époque où furent rédigées ces lignes, les cérémonies avaient disparu depuis des décennies. Sans doute a-t-on pu supposer que la cérémonie annuelle de purification, usage en vogue et connu des Athéniens des ve et ive siècles, fit peu à peu place à des rites occasionnels[90] : mais on l'a fait sans se soucier de démontrer pourquoi des sacrifices humains, inconnus des sources classiques, se seraient alors accolés aux festivités religieuses de la période hellénistique, alors que la tradition historiographique, dans son ensemble, tente de démontrer qu'à cette époque le sacrifice humain n'est plus d'application qu'en de rares occasions.

39 Il se fait que cette scholie parle de δημοσίους […] τοὺς λεγομενους φαρμακούς, de victimes émissaires qui sont aussi des victimes publiques. Le sacrifice humain y apparaît incontestable, mais une scholie commente un texte, et à y regarder de près, le texte d'Aristophane tempère les conclusions basées sur les dires des commentateurs[91] : le chœur vient de vanter Dèmos pour son pouvoir, mais se désole aussitôt de sa bêtise quand viennent les beaux parleurs. L'apostrophé se défend et déclare n'envisager les politiques que comme autant de victimes à égorger une fois leur étoile à ses yeux ternie[92] :

Dèmos : « […] j'accepte de nourrir une canaille qui me gouverne, et quand il en a plein jusque là, alors je l'éjecte et je tape dessus. »
Le chœur : « […] tu nourris de ton plein gré cette bande d'individus sur la Pnyx ainsi que des victimes publiques (ὥσπερ δημοσίους) afin d'en immoler le plus gras et de le manger à ton repas (θύσας ἐπιδειπνεῖς), quand c'est tout ce qu'il te reste à grignoter. »

40 Aristophane a donc comparé, de façon scabreuse comme à son habitude, les hommes de la classe dirigeante, que le Peuple renverse sur un coup de tête, et les victimes publiques destinées à finir sur les tables des convives, lors des fêtes officielles, nommées δημόσια[93]. Et les scholiastes connaissent ces victimes publiques, car dans une première glose, on observe : ὥσπερ δημοσίους λείπει βοῦς ἢ ταύρους ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον θῦμα[94]. L'explication fournie à propos des boucs émissaires vient immédiatement après et concerne, c'est explicitement dit, le même terme, dans le même texte et le même contexte. Or rien, dans la pièce d'Aristophane, ne peut justifier une pareille lecture : l'auteur se borne à signaler que Dèmos nourrit les gouvernants comme les victimes publiques, et que quand il n'a plus rien à manger, il en égorge un (θύσας) pour le dévorer. Mais il semble qu'un des scholiastes, confortant ses connaissances en matière de boucs émissaires par une lecture malhabile, ait pris acte de ce que la comédie signalait la mise à mort d'Athéniens, même s'il ne dit mot des festins cannibales de Dèmos[95] ; dans les grandes lignes, on trouve dans la scholie les éléments déterminants des passages cités de la pièce : entretien des φαρμακοί-δημόσιοι aux frais de l'État et sacrifice ; même le thème du fléau peut être implicitement retrouvé chez Aristophane, sous la forme d'une famine, puisque Dèmos avoue ne dévorer les politiciens que lorsqu'il n'a plus rien d'autre à se mettre sous la dent. La liaison entre δημόσιοι et φαρμακοί est de même assurée par Aristophane, aux

vers 1404-1405, quand Dèmos s'adresse au charcutier, grand bénéficiaire de l'action au détriment du Paphlagonien prytane, personnifiant Cléon :

> « En retour, je t'invite à venir au prytanée, prendre le siège qu'occupait ce φαρμακός. »

41 Le prytane, qui est un φαρμακός, était également une des victimes publiques que Dèmos entretenait sur la Pnyx. Moyennant une généralisation hâtive, le scholiaste pouvait affirmer qu'un φαρμακός était un δημόσιος que l'on mettait à mort en temps de crise[96].

42 Ces hésitations manifestent évidemment les incertitudes qui pesaient sur le sens du terme incriminé. Et chez Aristophane se trouvaient réunies toutes les conditions nécessaires à une compréhension erronée pour ce lecteur certes peu attentif que semble être le scholiaste, mais au courant quand même des réalités cathartiques anciennes. Tzetzès enfin place le bûcher du φαρμακός tué au milieu de la place publique[97] : Hughes recourt pour contourner la difficulté à une hypothèse ingénieuse[98] : les sources byzantines, qui traitent du problème sans distinctions géographiques, établissent une synonymie entre φαρμακός et κάθαρμα, sur base de rapprochements entre les sources classiques, et plus particulièrement les orateurs[99]. Or dès l'époque romaine, certaines purifications, nommées ὀξυθύμια[100] et consistant en la crémation de résidus matériels, à la croisée des chemins, furent assimilées à des καθάρματα : ce mot étant synonyme de φαρμακοί, rien n'interdisait plus d'imaginer les boucs émissaires brûlés sur les places publiques. Le concept de bouc émissaire occasionnel semble donc de moins en moins vraisemblable, et nous aurons bientôt l'occasion de démontrer son inexactitude.

43 Les habitants de Leucade enfin respectaient un ancien rituel accompli près du temple d'Apollon, élevé près du Saut de l'Amant, colline escarpée à la pointe nord de l'île : chaque année, ils précipitaient à la mer, du haut du promontoire, un homme condamné par la justice, en tant que victime expiatoire, apotropaïque. Précaution était prise de lui attacher sur le corps des plumes et des oiseaux qui devaient amortir sa chute. S'il en réchappait, des embarcations, disposées à dessein au bas de la falaise, le recueillaient et le transportaient « au dehors des frontières », probablement encore sur l'île, mais à l'extérieur du territoire de la cité de Leucas[101].

44 Proche des autres exemples d'expulsion de boucs émissaires, le rite de Leucade est souvent considéré comme l'adoucissement d'une cérémonie de mise à mort, à l'aide d'un parachute primitif réduisant le risque de décès[102]. Cette interprétation ne tient pas compte de ce qu'au même endroit, les amoureux maladifs ou déçus se précipitaient dans les flots pour connaître la délivrance de leur passion malheureuse, — selon Ménandre, Sappho la première,— et goûter à nouveau des charmes de la vie[103]. Le risque de trépasser ne doit donc pas être surestimé, et c'est à cette constatation aussi que mène la disposition systématique d'esquifs à proximité du point de chute[104].

45 L'origine du rite et sa signification de base demeurent néanmoins inconnues : Strabon raconte un rituel en désuétude, et livre les croyances de son époque, qu'on ne peut créditer gratuitement de plusieurs siècles d'existence[105].

3.2. Conclusions

46 Les φαρμακοί étaient donc avant tout de pauvres hères, défavorisés par la nature[106], qui subissaient, ou acceptaient de leur plein gré mais moyennant rétribution, de servir de remède aux maux de la collectivité[107]. Mis en contact avec les habitants lors d'une

procession[108], battus de rameaux verts et chargés de plantes à pouvoirs magiques, ils purifiaient la cité par un rite de circumambulation avant d'être chassés, à coups de pierres, au-devant des portes, sans espoir aucun de retour. Leur mise à mort, attestée par certaines sources tardives, est fort peu vraisemblable[109], du moins pour les festivals de la période classique et archaïque, y compris ceux d'Ionie.

47 En ce qui concerne la datation approximative des coutumes d'expulsion, on dira que la concision des insultes d'Hipponax démontre clairement qu'il se référait à une cérémonie connue de ses admirateurs, et bien établie dans les mœurs : au VIe siècle av. J.-C, la lustration urbaine est chose commune en Ionie. Dans l'Athènes d'Aristophane, les φαρμακοί semblent appartenir aux temps jadis, mais les orateurs du IVe siècle les citent encore, même si c'est avec discrétion, démontrant par là que l'expulsion de boucs émissaires était, sinon encore régulière, au moins présente dans toutes les mémoires. Elle devait être ancienne et obscure, car elle avait donné lieu à deux étiologies différentes. Abdère devait se souvenir, dans le moins bon des cas, de sa cérémonie d'expulsion de victimes expiatoires, puisqu'Ovide, au début de notre ère, en avait encore connaissance. On pourra supposer qu'elle y avait disparu, ou qu'elle ne subsistait que comme une curiosité archaïque, mais Callimaque ainsi que son commentateur décrivent encore la fête au présent. La curiosité était le maître mot, en tout cas, pour le rite massaliote qui, avec le temps, avait fini par passer pour typiquement gaulois. Le rite de Chéronée existait peut-être encore au temps de Plutarque, mais ce dernier a parfois décrit au présent des réalités qui appartenaient au passé. S'il est vraisemblable que l'usage leucadien était tombé en désuétude au temps de Strabon, la coutume de lustration des cités, ancienne assurément, a subsisté, régulière, jusqu'aux siècles classiques au moins[110], et son souvenir s'est conservé chez les auteurs byzantins.

48 Afin de considérer si à l'origine, une mise à mort des boucs émissaires est envisageable, nous allons revenir un moment aux prétendus mythes de φαρμακοί.

49 Dans notre analyse de la compréhension du phénomène par les Grecs eux-mêmes, nous avons relevé que les mythes d'initiation qui comprennent un sacrifice humain avaient donné naissance à une conception civique, laquelle présentait l'immolation de jeunes gens comme salvatrice pour la communauté et qui, dès le Ve siècle au moins, eût tendance à éliminer le sacrifice par la main du père par l'offrande volontaire des victimes. Cette modification, qui consistait en la fusion de données anciennes, initiatiques et cathartiques, perdura durant les siècles suivants, et la dévotion des sacrifiés allait divertir ou émouvoir les apologistes chrétiens[111]. L'évolution ainsi tracée permet alors de tenter de comprendre une énigme à propos des boucs émissaires : parmi les sources relatives aux φαρμακοί, les plus anciennes ne présentaient que l'expulsion du bouc émissaire, tandis que les sources les plus récentes, en grande partie byzantines, faisaient référence à un second type de cérémonies, totalement inconnues, récurrentes selon les nécessités et pour lesquelles les cités auraient entretenu une réserve de φαρμακοί, destinés à être mis à mort en cas de besoin.

50 Or, les auteurs byzantins, et leurs sources, ont dû subir l'influence de ce courant patriotique, à la suite d'ailleurs d'Origène[112], pour lequel les jeunes gens qui se dévouent pour leur patrie ne seraient que — toutes proportions gardées — annonciateurs de la *devotio* du Christ. Le cas échéant, ils auraient identifié, à l'instar des Grecs anciens eux-mêmes, les jeunes gens dévoués de ces légendes patriotiques avec les φαρμακοί réels de l'époque classique, puisque d'un côté comme de l'autre, l'essentiel était de « purifier » la

communauté souillée. Aussitôt, dans leurs écrits, pourraient s'éclairer deux données obscures : puisque les φαρμακοί « légendaires » étaient mis à mort, rien n'empêchait plus de déclarer la mise à mort des boucs émissaires traditionnels, et ce d'autant plus que ces derniers étaient soumis à une réelle lapidation. En second lieu, les φαρμακοί « mythiques » donnaient leur vie « en temps de crise » : ce serait de cette caractéristique des légendes que Tzetzès, et les autres auteurs byzantins, auraient déduit l'existence de cérémonies « à périodicité lâche », à propos desquelles l'un d'eux déclare : « un malheur survenant à la cité, je veux dire un fléau, ou quelque chose du genre, ils [les Athéniens] les sacrifiaient afin que le miasme soit anéanti »[113]... De ce fait, par le biais de cette explication à la fois simple et convaincante, on peut soutenir que jamais il n'a existé de φαρμακοί humains de circonstance et encore moins de mise à mort des boucs émissaires.

51 La disparité, traditionnellement soulignée et déjà évoquée[114], entre boucs émissaires mythiques et réels serait de la sorte ramenée à sa juste valeur : les seuls boucs émissaires historiques auraient été les pauvres hères extraits des classes défavorisées. Les soi-disant φαρμακοί issus de la noblesse n'auraient dû leur existence qu'à l'attraction des légendes initiatiques dans le domaine des boucs émissaires. Au Ier siècle av. J.-C, époque où les vierges sacrifiées à Artémis et à Athéna sont devenues des exemples de dévotion civique, Parthénios, dans ses *Histoires d'amour,* livre à notre méditation un cas intéressant au sujet de la contamination entre domaine initiatique et domaine des φαρμακοί[115]. Il s'agit de l'histoire de Polycrite, littéralement la Très Choisie, jeune fille native de Naxos et abandonnée, lors de l'invasion de l'île par les Milésiens et les Érythréens, dans le temple d'Artémis (ou d'Apollon ?). Elle tombe aux mains des assaillants, et leur chef a tôt fait d'abuser d'elle ou en manifeste l'intention. Profitant cependant de sa situation privilégiée à l'intérieur des rangs ennemis, elle parvient à obtenir des renseignements utiles qu'elle transmet aux siens, et qui permettent l'anéantissement de l'armée coalisée, *le jour même de la fête des Thargélies.* Triomphalement accueillie par son ingrate cité, elle décède, selon Aristote, sous le coup de l'émotion[116]. Par la suite, on la fera succomber sous le poids des fleurs et des guirlandes que la foule en liesse jette sur elle. Sa tombe reste dangereuse pour les vivants, est associée au mauvais œil et est probablement le lieu d'un culte[117].

52 Polycrite, dont le nom révélateur fait référence aux jeunes filles choisies de l'aristocratie, est ainsi la plus belle des vierges, abandonnée dans un temple d'Artémis, recluse « violée », morte et inhumée à l'extérieur des remparts : association de faits désormais connue. Cependant, la fête célébrée par les envahisseurs, et qui causera leur perte, est nommée Thargélies, que l'on sait se dérouler sous le patronage d'Artémis et de son frère, et la jeune fille décède, au moins après l'époque d'Aristote, sous les guirlandes, un peu comme lapidée et morte pour le bien de son peuple assailli, non loin des portes par lesquelles sont expulsés les boucs émissaires annuels[118]. La *Souda* et Photios[119] précisent que la population athénienne, lors du retour de Thésée, avait lancé sur le héros et sur ses compagnons des fruits et des couronnes. Thésée n'est pas susceptible de passer pour un φαρμακός, et le statut de salvatrice de la cité qu'a acquis Polycrite apparente celle-ci à Thésée, lui aussi dans l'adolescence finissante : la pseudo-lapidation de Polycrite n'est donc pas nécessairement l'affaiblissement d'une lapidation véritable, mais sans doute ce motif put-il être comparé aux lapidations caractéristiques des Thargélies dans le monde grec. Les deux versants de cette histoire témoignent, je pense, d'une fusion entre légende initiatique et fête des Thargélies. Cette fusion entre les deux réalités apparaît d'autant plus probable qu'Artémis était la patronne des deux types de manifestations religieuses et

que, tant dans la légende que dans la réalité, quelqu'un perdait la vie pour débarrasser sa patrie d'un fléau.

53 Enfin, on a souvent dit que Tzetzès, lorsqu'il citait la fin des φαρμακοί, dont le corps était brûlé sur des bois stériles et les cendres dispersées à la mer, avait confondu boucs émissaires et vierges locriennes, dont celles qui mouraient « à Troie » connaissaient le même sort. Une telle confusion serait peu compréhensible, tandis qu'une assimilation l'est davantage : les vierges locriennes, chassées de Locride pour expier un crime ancestral cause d'un fléau, puis pourchassées en « Troade » comme chargées de puissances néfastes, n'étaient autres que des boucs émissaires, dont la fin pouvait être rapprochée de celle des φαρμακοί athéniens. Cette assimilation n'aurait été rendue que plus acceptable par le fait que les φαρμακοί étaient en général soumis à une lapidation, sort qui était également dévolu aux malheureuses jeunes filles[120].

54 Qu'en est-il maintenant de la coutume aux origines ? Les sources classiques parlent d'expulsion, non de mise à mort. Les témoignages byzantins sont plus que probablement grevés d'abord d'interprétations tardives et abusives et surtout d'un rapprochement inopportun entre φαρμακοί réels et jeunes gens des légendes : en d'autres termes, ils ne peuvent pas être utilisés pour démontrer les exécutions originelles. Certains objecteront à ce tableau favorable à l'issue non sanglante des cérémonies de φαρμακοί que le bouc émissaire, celui d'Hipponax en particulier, subit une sévère bastonnade et que celle-ci pourrait être l'affaiblissement de mises à mort réelles[121]. Je n'ai d'autre argument à leur opposer que cette prise en considération du problème se réduit essentiellement, une fois encore, à l'hypothèse d'une réduction progressive des coutumes de sacrifices humains.

ANNEXES

3.3. Annexe : les φαρμακοί dans les mythes

Certaines légendes de sacrifice humain auraient cependant une charpente qui les apparente vraiment aux rituels de φαρμακοί : Walter Burkert, en 1979, dans un chapitre consacré à l'évolution du concept de φαρμακός, a proposé une clé de lecture pour certains mythes particulièrement difficiles à classer au sein de la religion ou de la mythologie grecques. Sa thèse tient en quelques mots : lors de l'affrontement entre deux camps qui se font face, une des deux parties s'ingénie à introduire dans les rangs adverses une brebis galeuse, chargée d'une puissance néfaste et qui, par sa seule présence, provoquera la chute de l'ennemi[122].

Le modèle proposé par l'auteur est celui du cheval de Troie : offrande abandonnée par les Grecs, elle est introduite à l'intérieur des remparts troyens, et la nuit même la cité s'abîme dans les flammes. L'histoire de Chrysamè, grande prêtresse associée sur l'ordre de Delphes à Cnopos, le vainqueur d'Érythrée, serait de la même veine : après avoir empoisonné un magnifique taureau, Chrysamè le chassa en direction de ses adversaires. Ceux-ci, trouvant le présage favorable, l'immolèrent sur l'autel et en consommèrent la

chair porteuse de folie : l'armée sombra dans la déraison et Cnopos l'emporta sans difficulté[123]. L'intérêt de cette hypothèse est d'apporter une solution aux problèmes d'interprétation suscités par la légende de Codros. Cette dernière, en laquelle certains voient volontiers le reflet de la résistance de l'Attique lors des « invasions doriennes »[124], semble elle aussi bâtie selon ce schéma : le dernier souverain d'Athènes, informé par l'oracle que les Spartiates ne pourraient s'emparer du pays qu'en épargnant la vie de son roi, se déguisa en homme du peuple, provoqua deux Spartiates au combat, tua l'un et fut abattu par le second. L'armée lacédémonienne, mise au courant du subterfuge, rendit le corps du βασιλεύς aux Athéniens, puis leva le siège[125].

À vrai dire, ce rituel archaïque demeure mystérieux, jusque dans son existence, surtout lorsqu'on tente d'en trouver d'autres exemples. Sur cette armature se grefferait ainsi l'histoire des filles de Scédasos : violées et égorgées par leurs hôtes Spartiates, ces παρθένοι avaient été enterrées à l'endroit même du forfait, dans la plaine de Leuctres, à l'endroit précis où allait se dérouler, en 371, le combat qui ruina l'hégémonie Spartiate[126]. Toutes les conditions étaient à nouveau réunies pour que le rituel fonctionne comme à l'accoutumée : les vierges égorgées, tombées aux mains des ennemis, garantissaient par leur mort, et à long terme, la débandade lacédémonienne et la victoire thébaine. Je remarque cependant que le tombeau des filles de Scédasos est aux mains des Thébains, et non des Spartiates, car Pélopidas s'y était rendu[127]. Il en irait de même encore pour la légende de Polycrite que nous venons de traiter : abandonnée dans le temple d'Artémis (ou d'Apollon ?) lors de l'invasion de Naxos par les Érythréens et les Milésiens, elle tombe aux mains du chef ennemi qui la viole, mais dont elle obtient les renseignements qui provoqueront la perte des envahisseurs, lors de la fête des Thargélies[128] ; nous venons cependant de proposer une autre solution qui semble aussi satisfaisante.

Ce schéma de base pourrait être confirmé par le culte rendu aux filles du souverain athénien Érechthée : sacrifiées pour le salut de la patrie, elles sont inhumées à proximité de l'acropole, et sont honorées par des adolescentes et des adolescents. Mais surtout, lors des guerres, il faudra faire en sorte qu'aucun ennemi ne puisse s'introduire en leur sanctuaire, et leur sacrifier, car il en résulterait pour eux la victoire assurée[129]. Il est infirmé, en revanche, par la force invincible que confère à Athènes, au détriment de Thèbes, la possession des restes d'Œdipe : l'ennemi est pourtant enterré quelque part dans le bois sacré de Colone, selon la dernière tragédie de Sophocle[130]. De même, les restes d'Eurysthée sont inhumés en Attique, et protégeront la contrée de la lance argienne[131].

Comme on le voit, la certitude en ces domaines est loin d'être acquise, et il est plus sage, pour le moment, de ne pas en dire davantage.

NOTES

1. *Human Sacrifice, p.* 26-70. J'ai ajouté quelques remarques aux conclusions de Hughes dans mon article *Indices archéologiques, p.* 23-55.

2. Y.A. SAKELLARAKIS, E. SAPOUNA-SAKELLARAKI, Ἀνασκαφὴ Ἀρχανῶν, p. 331-392 et *Drama of Death,* p. 205-222.

3. *Knossos, p.* 73-92 ; *ID., Minoan Crete, P.* 155-166 ; *ID., New Excavations, P.* 48-55 ; S.M. WALL, J. H. MUSGRAVE, P.M. WARREN, *Human Bones, p.* 333-388.

4. Voir encore D.D. HUGHES, *Human Sacrifice, p.* 13-24, et mon article *Indices archéologiques, p.* 24-34.

5. Citation de Ducrey : *Traitement des prisonniers,* p. 204. Phylarque : 81 F80 (= *ap.* Porph, *De l'Abst., 2,* 56, 7).

6. Hdt, 4, 62. Voir F. HARTOG, *Bœuf « autocuiseur»,* p. 256-259.

7. Hdt, 9, 119.

8. Hdt, 4, 103.

9. Démon *ap.* schol. *ad* Hom., *Od.,* 23, 302.

10. *Human Sacrifice, p.* 49-56 ; 65-70. Le thème a connu des prolongements iconographiques importants, mais surtout en Étrurie : voir K. BULAS, *Illustrations antiques, p.* 57-64 ; E. GALLI, *Sarcofago etrusco, p.* 5-116 ; *ID., Vasofalisco, P.* 118-127 ; L. SAVIGNONI, *Sacrificio funebre, p.* 128-145.

11. F. BUFFIÈRE, *Mythes d'Homère, p.* 483-484 ; P. DUCREY, *Traitement des prisonniers, p.* 205 ; W.K.C. Guthrie, *Greeks and their Gods, p.* 296-297 ; G. MURRAY, *Rise, p.* 141 ; 305 ; M.P. NILSSON, *GGR³, p.* 178 ; *Id., Mycenaean Origin, p.* 117 ; A.W. PERSSON, *Royal Tombs, p.* 69 ; E. ROHDE, *Psyché, p.* 12-19 ; F. SCHWENN, *Menschenopfer,* p. 59-63...

12. *Il.,* 23, 20 ; 180. Voir aussi 18, 333-337 ; 21, 26-33 ; 23, 19-23 ; 171-183 ; 240-242.

13. *Il.,* 20, 490-504 ; 21, 1-382. Sur cet aspect de la vengeance d'Achille, voir M. ANDRONIKOS, *Totenkult, p.* 27-28 et D.D. HUGHES, *Human Sacrifice, p.* 49-56.

14. Ποινή : Il., 21, 28.

15. Plusieurs auteurs ont insisté sur cette idée de revanche, de loi du Talion : S.E. BASSETT, *Achilles' Treatment of Hektor's Body, p.* 57 ; P. DUCREY, *Traitement des prisonniers, p.* 204-205 ; D.D. HUGHES, *Human Sacrifice,* p. 49-56 ; D.C. KURTZ et J. BOARDMAN, *Greek Burial Customs, p.* 186 ; G.E. MYLONAS, *Burial Customs, p.* 480 ; *Id., Homeric and Mycenaean Burial Customs, p.* 60-61. Cette revanche est d'autant plus importante qu'Achille et Patrocle étaient unis par les liens d'un compagnonnage viril (voir B. SERGENT, *Homosexualité dans la mythologie grecque, p.* 285-296 : *contra :* A. SCHNAPP-GOURBEILLON, *Funérailles de Patrocle, p.* 85-86).

16. Le verbe composé ἀποδειροτομεῖν, utilisé pour le sacrifice des captifs (Il., 18, 336 ; 23, 22), et sa forme simple, δειροτομεῖν, employée pour celui des chiens (Il., 23, 174), ne sont pas à proprement parler sacrificiels : Homère les emploie également pour désigner la mise à mort d'ennemis sur le champ de bataille *(Il.,* 21, 89 ; 21, 555 ; *Od.,* 11, 35 ; 22, 349 ; *H. hom. Herm.,* 405 ; voir encore Hés, *Théog.,* 280) ; voir J. CASABONA, *Recherches,* p. 155-159.

17. Tout le chant i de l'*Iliade,* consacré à la colère du Péléide envers Agamemnon, et ensuite sa prostration après qu'on lui ait enlevé Briséis, sont caractéristiques. Lorsqu'il paraît au combat, c'est sous la forme d'une puissance sauvage, d'une machine à tuer qui révolte les dieux *(Il,* 20, 353-503). Chez A. Schnapp-Gourbeillon *(Funérailles de Patrocle,* p. 77-88), où l'aspect de démesure est très bien souligné, la définition d'Achille et de Patrocle comme étant les deux faces d'une seule existence (dans le même sens, voir N. Loraux, *Mourir devant Troie,* p. 30) est attractive, mais on peut se demander si elle correspond vraiment à la réalité homérique. S. Lowenstam *(Death of Patroklos,* p. 126-177) voit en Patrocle un substitut rituel d'Achille, eu égard à certains parallèles hittites.

18. Sarpédon : *Il.,* 16, 453-457 ; 667-675. Hector : Il, 24, 788-804. Achille : *Od.,* 24, 36-94.

19. Il se serait bien tu, selon les mêmes partisans, pour l'immolation d'Iphigénie, qu'il aurait connue mais qu'il aurait passée sous silence ; pourquoi ici se serait-il senti davantage obligé d'en parler ? Voir surtout E. ROHDE, *Psyché,* p. 15-16 ; H.L. LORIMER, Note introductive, p. 59 ; G. MURRAY, *Rise,* p. 141 ; P. MAZON, *Notes sur quelques passages du XXIIIe chant de* /Iliade, p. 258-259.

20. Scythes : Hdt, 4, 71-72 ; Thraces : Hdt, 5, 5. Voir par exemple V. KARAGEORGHIS, *Necropolis of Salamis,* 1, p. 121 ; M.P. NILSSON, *Mycenaean Origin,* p. 117-118 ; A.W. PERSSON, *Royal Tombs,* p. 68-70. Le point par A. PETROPOULOU, *Thracian Funerary Rites,* p. 29-47.

21. Hdt, 4, 71-72 (trad. P.-E. LEGRAND [*CUF*]). Un texte de Lucien (*Funér.,* 14) s'inspire directement d'Hérodote, qu'il reprend point par point : «Ainsi, combien de gens ont-ils sacrifié et des *chevaux,* et des *concubines,* et même des *échansons,* sur leurs défunts, et brûlé ou inhumé avec eux

vêtements et autres parures, comme si ceux-ci pouvaient en user et en jouir dans le monde d'en bas». On peut abandonner sans danger l'idée que Lucien ait fait allusion à des coutumes grecques de son époque (ainsi le pensait E. ROHDE, *Psyché,* p. 540 et n. 1, et même allusivement D.C. KURTZ et J. BOARDMAN, *Greek Burial Customs,* p. 215). Selon D.D. HUGHES (*Human Sacrifice,* p. 62-65), en plus de faire référence à Hérodote, le sophiste pourrait renvoyer aussi aux usages indiens, perses et autres qu'il cite d'ailleurs dans le même dialogue au paragraphe 21.

22. Les fouilles sont résumées par A. BASCHMAKOFF *(Origine tauridienne,* p. 9-17) et montrent de nombreux exemples de chevaux et d'hommes immolés ensemble, puis richement inhumés lors des funérailles. Voir aussi J. MARINGER, *Menschenopfer,* p. 102-107. Trois tumulus d'Histria, datés de l'époque archaïque, ont livré quantité de squelettes humains (35 dans le tumulus XII), associés à des ossements de cheval. Les inventeurs songent plus à des sacrifices expiatoires que proprement funéraires, et les attribuent aux populations indigènes thraces (P. ALEXANDRESCU et V. EFTIMIE, *Tombes thraces d'époque archaïque,* p. 143-164).

23. Voir É. LÉVY *(Origines du mirage scythe,* p. 64) : «Hérodote s'efforce de mettre de l'ordre dans ce tableau composite». Ainsi distingue-t-il les «vrais» Scythes des peuples apparentés, dont les Androphages au nom significatif (4, 106 ; Éphore, 70F42). Ces derniers ne pouvaient appartenir à un peuple réputé sage, et constituent alors, face à l'idéalisation positive des Scythes, une idéalisation négative des peuples barbares.

24. Plut, *Philop.,* 21.

25. Pol, 23, 12, 1-9 ; 16, 1-13(*ap.* Tite-Live, 39, 50, 1-11).

26. 11, 2, 1, peut-être corroboré par un papyrus très mutilé, *P. Oxy.* 1798 (1) (= 148F1).

27. Elle est acceptée par A. HENRICHS, *Human Sacrifice,* p. 233, n. 1. G.T. GRIFFITH *(History of Macedonia,* p. 691-692) insiste avec raison sur le caractère obscur des événements qui suivirent l'assassinat du roi ainsi que des poursuites qui furent menées contre ses meurtriers. Voir aussi N.G.L. HAMMOND, *Philips Tomb,* p. 339. D.D. HUGHES *(Human Sacrifice, p.* 56-58) cite encore le cas d'un tyran thessalien du IVe siècle, Simos, qui aurait traîné autour du tombeau de son frère assassiné le cadavre du meurtrier, Eurydamas (Arist, fr. 166, rose ; Call, fr. 588, PFEIFFER) ; mais on ne pourrait savoir avec certitude si cet Eurydamas avait été abattu lors des funérailles, sans compter qu'une inspiration homérique pourrait être directe.

28. Plat, *Lois, p.* 872 B-C. Voir à ce propos L. GERNET, *Le Droit pénal, p.* 15 ; *Id., Rapports entre la pénalité et la religion, p.* 328-332.

29. *Protr.,* 3, 42 (trad. C. MONDÉSERT [Sources chrétiennes]).

30. A.B. COOK, *Zeus, 2, p.* 890, n. 6 ; L.R. FARNELL, *Cults,* 1, p. 42 ; MP. NILSSON, *Griechische Feste, p.* 32.

31. Paus, 4, 19, 3-4 ; Plut, *Prop, tab.,* 4, 1, p. 660F ; *Romulus,* 24, 5 ; Polyen, *Strat.,* 2, 31, 1. Voir P. STENGEL, Art. *Hekatomphonia,* col. 2790. Il est plus que probable qu'une déformation de même nature ait joué dans le témoignage de Diophante de Sparte *(FHG,* 4, p. 397), tel qu'il est rapporté par le tardif Fulgence : il aurait été de coutume d'offrir, à Lemnos, en l'honneur de Mars, une victime humaine lors de la célébration de chaque hécatomphonie.

32. D.D. HUGHES *(Human Sacrifice, p.* 119-220) est d'un avis similaire, mais ne songe pas à une falsification de la part de Clément.

33. Phainias d'Érésos *ap.* Plut., *Thém.,* 13, 2-5 (trad. R. FLACELIÈRE, E. CHAMBRY et M. JUNEAUX [*CUF*]). Voir aussi Plutarque, *Arist.,* 9, 1-2 et *Pél.,* 21, 3. Sur ce passage de Phainias, voir en général L. BODIN, *Histoire et biographie,* p. 118-133 ; A. HENRICHS, *Human Sacrifice,* p. 208-224.

34. Les σφάγια se distinguent des sacrifices olympiens en ce sens que l'officiant n'est pas un prêtre (ἱερεύς), mais un devin (μάντις). Ils ne sont destinés à aucune divinité en particulier, accordent plus d'importance encore au sang répandu de la victime et permettent d'obtenir des présages espérés favorables avant la bataille ; voir surtout W. BURKERT, *Greek Religion,* p. 60 ; 113 ; 267 ; J. CASABONA, *Recherches,* p. 180-193 ; S. EITREM, *Mantis und Spbagia,* p. 9-30 ; R. LONIS, *Guerre et*

religion, p. 97-110 ; W.K. PRITCHETT, *Greek State at War,* p. 83-88 ; P. STENGEL, *Griechischen Kultusaltertümer,* p. 61-64 ; L. ZIEHEN, Art. *Sphagia,* col. 1669-1679.

35. Excellente lecture du passage de Plutarque chez R. FLACEUÈRE, *Devins et oracles grecs,* p. 17-21 et 23-24.

36. Aux titres cités par A. HENRICHS (*Human Sacrifice,* p. 211-212, n. 5), on ajoutera : L.R. FARNELL, *Cuits* (1909), 5, p. 171 : H. JEANMAIRE, *Dionysos* (1951), p. 230 ; W. BURKERT, *Greek Tragedy* (1966), p. 113 ; P. DUCREY, *Traitement des prisonniers* (1968), p. 205-206 ; J. ROUX, *Bacchantes* (1970), 1, p. 66 ; R. FLACELIÈRE, *Devins et oracles grecs* (1972), p. 20 ; ID., *Plutarque. Vie de Thémistocle* (1972), p. 64, n. 3 ; K. KERÉNYI, *Dionysos* (1976), p. 167, n. 22 ; É. COCHE DE LA FERTÉ, *Penthée* (1980), p. 158 ; M. DARAKI, *Aspects du sacrifice dionysiaque* (1980), p. 135-136 ; W. BURKERT, *Greek Religion* (1985), p. 60 (avec réserves). Parmi ceux qui ont rejeté l'historicité du sacrifice, citons : J.E. HARRISON, *Prolegomena* (1922), p. 487-488 ; U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Glaube* (1931), 1, p. 299-300 ; G. MURRAY, *Rise* (1934), p. 14-15 ; A.R. BURN, *Persia* (1962), p. 474-475 ; C. HIGNETT, *Xerxes' Invasion* (1963), p. 20 ; P. KETT, *Prosopographie* (1966), n° 29 ; F.J. FROST, *Plutarch's Themistocles* (1980), p. 150 ; F. GRAF, *Nordioniscbe Kulte* (1985), p. 76.

37. Esch., *Perses,* 441-464 ; Hdt, 8, 95. Voir aussi Aristodème, 104 F1, 1-4.

38. *Arist.,* 9, 1-2.

39. Voir A. HENRICHS, *Human Sacrifice,* p. 219, n. 1.

40. F. SCHWENN *(Menschenopfer,* p. 76) avait déjà noté que Dionysos Omèstès n'était pas une divinité guerrière. Sur Artémis Agrotèra, voir J.-P. VERNANT, *Artémis et le sacrifice préliminaire au combat,* p. 221-239.

41. *Thém.,* 13, 5.

42. *Pél,* 21, 3.

43. *Arist.,* 9, 2.

44. R. TURCAN *ad* A. HENRICHS, *Human Sacrifice,* p. 242.

45. *Ap.* Plut., *Thém.,* 13, 4. Voir par exemple J.E. HARRISON, *Prolegomena,* p. 487-488 et F. Schwenn, *Menschenopfer,* p. 76.

46. A. HENRICHS, *Human Sacrifice,* p. 215-216.

47. Il serait intéressant d'analyser plus en profondeur les relations qui pouvaient se tisser entre l'exécution d'un homme et la valeur religieuse dont pouvait se teinter cette exécution. Il est évident que la lapidation de chefs d'armée vaincus, ou de messagers aux mauvaises nouvelles, n'est pas dépourvue de liens avec le sentiment religieux (sur la lapidation, voir surtout, en ce sens, E. CANTARELLA, *Lapidazione,* p. 83-95 ; L. GERNET†, *Droit pénal,* p. 15 ; M. GRAS, *Cité grecque et lapidation,* p. 75-89 ; *Id., Trafics tyrrhéniens,* p. 425-475 ; A. LINTOTT, *Violence,* p. 24-25). Philippe II de Macédoine a ainsi noyé quelque trois mille Phocidiens sacrilèges lors de la 3e guerre sacrée (Diodore, 16, 35, 6) : justice fut faite sans effusion de sang, surtout sans qu'il y ait contact avec les victimes, dont la souillure impliquait un «tabou» et dont la mise à mort était, quelque part, liée à la religion. Acte de vengeance : D.D. HUGHES, *Human Sacrifice,* p. 49-60.

48. *De l'Abst.,* 2, 54, 2 (trad. J. BOUFFARTIGUE et M. PATILLON [CUF]).

49. Voir *supra,* p. 272-277. Voir aussi D.D. HUGHES, *Human Sacrifice, p.* 125.

50. M. POHLENZ (Art. *Kronos,* col. 1997) refusait de voir en ce texte la preuve d'immolations en l'honneur de Cronos, auxquelles l'assimilation fréquente de ce dernier avec Ba'al aurait pu faire penser : les sacrifices auraient été destinés à Artémis.

51. Voir H.S. VERSNEL, *Greek Myth and Ritual,* p. 121-152.

52. L. DEUBNER *(Attische Feste, p.* 186) pensait à un rituel de φαρμακός, mais sur des bases peu solides. J.G. FRAZER *(Bouc émissaire,* p. 313-314) pensait au sacrifice annuel de Cronos sous les traits d'un φαρμακός ...

53. J.N. BREMMER, *Scapegoat Rituals,* p. 299-320 et D.D. HUGHES, *Human Sacrifice,* p. 139-165.

54. F. SCHWENN *(Menschenopfer,* p. 36), qui écrit vers 1910, cite une intéressante coutume populaire allemande : « *Da wird z.B. bei Zahnschmerz der kranke Zahn mit einem Nagel berührt und dieser in einem Baum eingeschlagen ; darauf sollen die Scbmerzen verschwinden ».*

55. Hommes ou femmes, qui peuvent être accompagnés d'animaux : des exemples hittites sont cités par O.R. GURNEY, *Aspects of Hittite Religion,* p. 47-52, H.W. KÜMMEL, *Ersatzrituale,* p. 111-113 et M. VIEYRA, *Rites de purifications hittites,* p. 141-146.

56. Enjeu souligné par W. BURKERT, *Greek Religion,* p. 82 ; *Id., Structure and History,* p. 64-65. Voir également J.E. HARRISON, *Prolegomena,* p. 98, M.P. NILSSON, *GGR³,* p. 107-110 et F. VIAN, *Religion grecque,* p. 510-511. Toute la bibliographie antérieure à 1926 est commentée par V. GEBHARD, *Pharmakoi,* p. 49-60 (avec corrections et additions dans la *RE,* Art. *Thargelia, Sybakchoi* et *Pharmakos).* Cette dissertation conserve toute sa valeur.

57. *Ap.* Tzetz., *Chil,* 5, 23, 726-761 (citation : 741-756). La localisation exacte du rituel est impossible ; Hipponax est né à Éphèse, puis aurait vécu à Clazomène *(Souda, s.v.* Ἱππῶναξ) ; Mimnerme (cité au fr. 153, MASSON), associé à la célébration de la fête, est de Colophon, ou de Smyrne (M.L. WEST, *Greek Elegy and Iambus,* p. 72). Milet avait ses Thargélies (Parth., *Hist, am.,* 9, 5) ; voir V. GEBHARD, Art. *Thargelia,* col. 1288.

58. Hésychios (probablement dépendant d'Hipponax), *s.v.* Κραδησίτης : « le φαρμακός, celui qui est battu de branches de figuier » (voir fr. 5 ; 9 ; 92 ; 152, MASSON) ; *s.v.* Κραδίης νόμος : « mélodie que l'on joue à la flûte lorsque les φαρμακοί sont *chassés* et battus avec des branches et des rameaux de figuier » (voir fr. 153, MASSON = Plut., *Mus.,* 8 [p. 1133F]). Au passage, on signalera que la musique dispensée par la flûte est fréquemment responsable de crises de transe, dont on connaît par ailleurs les qualités cathartiques (voir H. JEANMAIRE, *Dionysos,* essentiellement p. 316-321). En rapprochant l'air de la figue et la κάθαρσις du nom athénien des boucs émissaires, συβάκχοι ou συμβάκχοι, il est permis de supposer que des composantes extatiques soient intervenues dans les rituels de φαρμακοί, sans pour autant y faire intervenir Dionysos qui n'est certes pas la seule divinité liée aux bacchants (voir *supra,* p. 194-196).

59. Pouvoirs détaillés par J.N. BREMMER, *Scapegoat Rituals,* p. 308-313 ; V. GEBHARD, *Pharmakoi,* p. 68-72 ; R. PARKER, *Miasma, p.* 231-232 ; E. ROHDE, *Psyché,* p. 606-607. Scilles : *Souda, s.v.* Σκίλλα : voir aussi Théognis de Mégare, 537-538.

60. Flagellation sexuelle : doutes chez J.N. BREMMER, *Scapegoat Rituals, p.* 309. Voir cependant le fragment 92 (Masson) et D.D. HUGHES, *Human Sacrifice, p.* 144. Prairie : correction admise de χειμῶνι en λειμῶνι (O. MASSON, *Fragments du poète Hipponax, p.* 110 et n. 6).

61. D'autres y voient une stimulation des testicules : J.G. FRAZER, *Bouc émissaire, p.* 229-232 (le φαρμακός est le dieu fertilisateur de la nature, mis à mort annuellement) ; É. CAHEN, Art. *Thargelia, p.* 178 ; J.E. HARRISON, *Prolegomena, p.* 101 ; J.-P. VERNANT, *Ambiguïté et renversement, p.* 123. L'élimination simple des miasmes est proposée par V. GEBHARD, *Pharmakoi, p.* 63-74 et par O. MASSON, *Fragments du poète Hipponax, p.* 111-112.

62. Le pain d'orge est un aliment qui passait, du moins à Éphèse sous l'empire, pour idéal et originel : Artém., *Oneir.,* 1, 69- Mais il était aussi une nourriture d'esclave : Hippon., fr. 26 ; 115 (MASSON). Sur ces aliments, voir C. CALAME, *Thésée, p.* 308-310 ; 326.

63. Voir surtout O. MASSON, *Fragments du poète Hipponax, p.* 112 : *Id., Sur un papyrus contenant des fragments d'Hipponax, p.* 311-319, critiqué par D.D. HUGHES, *Human Sacrifice, p.* 142-147. Le fr. 104, 1. 47-49 (Masson), qui rassemble en deux vers les termes «bouc émissaire» et «sacrifier», reste d'interprétation difficile (M.L. WEST, *Greek Elegy and Iambus, p.* 145-146).

64. Tzetz. *in* Aristoph., Plout., 454 B.

65. Fr. 104 (MASSON) (corroboré par un fragment sur papyrus), d'interprétation difficile : D.D. HUGHES, *Human Sacrifice,* p. 144.

66. Tzetz., *Chil,* 5, 730.

67. Call., *Or,* fr. 90 (PFEIFFER). *Diég. in* Call., *Or.,* 2, 30-40 ; Ov., *Ib.,* 467-468 et schol. *ad loc Un festisJani).* Fondation d'Abdère : J. BOARDMAN, *Overseas,* p. 229-232.

68. Le φαρμαϰός commençait sa ronde aux Portes Prurides, inconnues par ailleurs (voir L. DEUBNER, *Pharmakos,* p. 189). La circumambulation prend un sens essentiellement cathartique, le bouc émissaire effectuant un encerclement qui inclut tous les membres de la cité que l'on désire purifier, afin de prendre sur lui tous les miasmes sans exception : J.N. BREMMER, *Scapegoat Rituals,* p. 314 ; W. BURKERT, *Greek Religion,* p. 83 ; N. PAX, Art. *Circumambulatio,* col. 143-152. On verra également le parallèle intéressant offert par le «charivari» : P. SCHMITT-PANTEL, *L'âne, l'adultère et la cité,* p. 117-122.

69. La lapidation fictive est bien connue en Grèce : Bouphonies, rituel de Ténédos (voir *supra,* p. 224-225), Lithobolia de Trézène... Voir D. FEHLING, *Ethologische Überlegungen,* p. 59-82. Sur la lapidation, on verra : E. CANTARELLA, *Lapidazione,* p. 83-95 ; M. GRAS, *Cité grecque et lapidation,* p. 75-89 ; K. LATTE, Art. *Steinigung,* col. 2294-2295.

70. Plut., *Prop, tab.,* 6, 8, 1 (p. 693E-694A).

71. Lact. Plac. *in* Stace, *Théb.,* 10, 793 (*gallicus mos ;* l'auteur ne cite pas Massalia, mais son récit est trop proche de celui de Pétrone pour ne pas désigner les mêmes réalités [*contra,* L. MOUUNIER, *Pur et impur,* p. 96, η. 1]) et Serv. *in* Virg., *Én.,* 3, 57 *(ex more Gallorum) :* Massalia était en Gaule Narbonnaise, et l'impression d'exotisme dégagée par la fête semblait peut-être davantage dévolue aux Gaulois qu'aux Grecs.

72. Voir déjà M.P. NILSSON, *Griechische Feste,* p. 109. Fondation de Massalia : J. BOARDMAN, *Overseas,* p. 214-219.

73. Pétrone, fr. 1 *(ap.* Serv. *in* Virg., *Én.,* 3, 57). Pétrone manifeste de l'intérêt pour les boucs émissaires *(Satir,* 107). E.A.M.E. O'CONNOR-VISSER *(Aspects of Human Sacrifice,* p. 217), J.E. HARRISON *(Prolegomena,* p. 108), L. MOULINIER *(Pur et impur,* p. 96) et F. SCHWENN *(Menschenopfer,* p. 43) ont ainsi affirmé que le φαρμαϰός était précipité au bas d'une falaise. Le point sur cette difficulté et la correction aventureuse de Stéphanus avait déjà été fait, en 1926 [19131, par J.G FRAZER, *Bouc émissaire,* p. 226, n. 603.

74. Cité n. 71 : sur cet auteur, voir M. SCHANZ et C. HOSIUS, *Geschichte der römischen Literatur, 2,* p. 537.

75. J.N. BREMMER, *Scapegoat Rituals,* p. 305 ; 315-316 ; W. BURKERT, *Greek Religion,* p. 83 ; *ID., Structure and History,* p. 65 ; L.R. FARNELL, *Cults,* 4, p. 278 ; D.D. HUGHES, *Human Sacrifice,* p. 158-160.

76. Ce que laisse penser également le témoignage de Lactance Placide.

77. L.R. FARNELL, *Cults,* 4, p. 267-284 ; M.P. NILSSON, *Griechische Feste,* p. 105-110 ; H.W. PARKE, *Festivals,* p. 146-152 ; U. PESTALOZZA, *Thargelie ateniese,* 6, p. 232-272 ; 7, p. 59-93. C. CALAME *(Thésée,* p. 291-324) a proposé de considérer les Thargélies comme une fête de la maturation des moissons, faisant écho à celle des Pyanopsies, fête des moissons mûries (p. 308-310). À l'inverse, son interprétation (p. 320) des rituels de φαρμαϰοί comme étant la symbolisation de l'expulsion des nourritures sèches de l'hiver, pour se préparer à l'accueil des fraîches nourritures estivales, reste un peu étroite.

78. 334 F 50 *(ap.* Harpocr, *s.v.* φαρμαϰός).

79. Légende qui offre plus d'un point commun avec celle d'Ésope, en lequel certains ont reconnu un φαρμαϰός (voir F.R. ADRADOS, *Life of Aesop,* p. 105-112). La version d'Istros offrirait de nombreux relents ioniens : V. GEBHARD, Art. *Thargelia,* col. 1294 ; *Id., Pharmakoi,* p. 16-18.

80. *Contra :* J.E. HARRISON, *Prolegomena,* p. 102-103.

81. *Ap.* Phot., *Bibl.,* cod. 279, p. 534A. L'auteur ne dit pas explicitement que la lustration était annuelle : l'emploi de αεί permet cependant cette interprétation. Hésychios *(s.v.* φαρμαϰός) parle d'un homme et d'une femme, mais on ne peut en être sûr. Les figues noires et blanches expriment ici une nette opposition, entre les sexes ; une opposition du même type apparaît chez Artémidore *(Oneir,* 1, 73), quand figues blanches et noires sont prémonitoires de bon et mauvais

temps. Sur le nom des φαρμακοί athéniens : V. GEBHARD, *Pharmakoi,* p. 93-100 ; *Id.,* Art. *Sybakchoi,* col. 999-1002 ; O. MASSON, *Nom des «pharmakoi»,* p. 449-554 ; voir *supra,* p. 293, n. 58.

82. Toutes les sources ont été regroupées par V. GEBHARD, *Pharmakoi,* p. 11-21, et la coutume étudiée aux p. 37-42 du même ouvrage. Pour J.E. HARRISON *(Prolegomena,* p. 97), toute référence au φαρμακός dans la littérature attique est pratiquement proverbiale.

83. Aristoph., *Cav.,* 1404-1405 ; *Gren.,* 727-733 ; *Plout.,* 454-455 ; Eschine, *C. Ctés.,* 211 ; Dém., *Cour.,* 128 ; *C. Meid.,* 185 ; 198. Voir encore l'*Antb. palat.,* 11, 275.

84. *C. Andoc,* 53. D.D. HUGHES *(Human Sacrifice,* p. 151) estime que la phrase de Lysias n'est pas suffisante pour attester que les φαρμακοί n'étaient pas exécutés. Il me semble que l'orateur, qui accuse Andocide d'impiété, n'a pu terminer sa comparaison qu'en se référant à l'acte terminal de la cérémonie de l'expulsion annuelle des victimes émissaires. L'expulsion est aussi suggérée par Herrenios Philon, auteur du IIe siècle ap. J.-C, repris par le byzantin Ammonios *(s.v.* φαρμακεὺς δ φάρμακος, 494, NICKAU). À l'appui de cette position, on peut encore invoquer un témoignage de Dion Chrysostome *(Disc,* 8, 14 : ἐκβαλεῖν). Peut-être Aristophane fait-il allusion aussi à une flagellation : dans sa *Lysistrata* (574-578), il fait dire à l'héroïne qu'il faudrait chasser de la cité les mauvais sujets à coups de verges.

85. Sources citées *infra,* p. 302, n. 106.

86. Schol. *ad* Aristoph., *Cav.,* 1136A-C ; *Gren.,* 730 ; *Plout.,* 454B : *Souda, s.v.* Κάθαρμα ; φαρμακός ; φαρμακούς. Une seule mention plus ancienne souligne l'exécution des φαρμακοί, et sans localisation précise : Hérodien, grammairien du troisième quart du IIe siècle ap. J.-C, *ap.* Arcad., *Des accents,* p. 51,10 (BARKER) ; selon D.D. HUGHES *(Human Sacrifice,* p. 154), Hérodien aurait mal compris et dès lors déformé le témoignage d'Herrenius Philon (ῥιπτόμενος remplacé par τελευτῶν) : à cette solution, on peut ajouter l'influence de légendes, telle celle de la mise à mort de Pharmakos.

87. Schol. *ad* Aristoph., *Cav.,* 1136C.

88. V. GEBHARD (*Pharmakoi,* p. 4-5 : 32 : 47-48) supposait que Tzetzès, commentant le cas ionien, avait puisé ici l'idée du fléau, dans les scholies d'Aristophane expliquant les Thargélies athéniennes. Certaines de ces scholies seraient cependant plus tardives que Tzetzès (W.J.W. KOSTER, *Scholia in Aristophanem,* p. 891-892 ; V. GEBHARD, Art. *Thargelia,* col. 1294, s'était d'ailleurs rétracté). Les fragments du poète Eupolis (14 ; 132, Kassel-Austin) ne sont certes pas relatifs aux φαρμακοί, et en l'occurrence ils ne peuvent pas être allégués pour affirmer la crémation des φαρμακοί athéniens, comme le faisaient F. PFISTER, *Pharmakoi,* p. 97 et E. ROHDE, *Psyché,* p. 327, η. 1.

89. Notamment É. CAHEN, Art. *Thargelia,* p. 176-177 ; L.R. FARNELL, *Cults,* 4, p. 270-272 ; J.G. FRAZER, *Bouc émissaire,* p. 228 ; J.E. HARRISON, *Prolegomena,* p. 97 ; H.W. PARKE, *Festivals,* p. 147 ; J. ROUX, *Bacchantes, ad* 356-357 ; F. SCHWENN, *Menschenopfer,* p. 39-41 ; J.-P. VERNANT, *Ambiguïté et renversement,* p. 118.

90. Selon C. BÉRARD *(Pénalité et religion,* p. 144-150), l'expulsion des φαρμακοί serait devenue irrégulière à Athènes dès le milieu du Ve siècle, pour se muer en une coutume rare et mal connue du public. Selon H.W. PARKE *(Festivals,* p. 147), les rites n'auraient survécu, aux Ve et IVe siècles, qu'au travers de certains jeux de mots. Les tenants de l'évolution vers un caractère exceptionnel du rite doivent encore montrer pourquoi Thucydide (2, 47, 2-54) n'a mentionné aucune purification d'urgence lors de la peste de 430 (voir p. DEMONT, *Oracles delphiques,* p. 147-156), épisode type où son recours eût été nécessaire (V. GEBHARD, *Pharmakoi,* p. 46). Enfin, l'hypothèse de A. MASTROCINQUE *(Ricerche,* p. 3-9), selon laquelle Cylon et ses partisans auraient été assimilés à des φαρμακοί, apparaît abusive.

91. Voir déjà V. GEBHARD, *Pharmakoi,* p. 13-14. D.D. HUGHES, *Human Sacrifice,* p. 149-150.

92. Aristoph., *Cav.,* 1121-1140.

93. M.P. NILSSON, *(Griechische Feste, p.* 106, n. 1) remarquait que les victimes animales nourries par l'État, pour certaines fêtes notamment, étaient appelées δημόσια et non δημόσιοι. Il pourrait s'agir d'un jeu de mots de l'auteur, le neutre ayant été écarté en faveur du masculin, davantage approprié pour désigner les hommes politiques.
94. Schol. *ad* Aristoph., *Cav.,* 1136A.
95. Trait surprenant que n'avait pas manqué de relever G. Murray *(Rise,* p. 318), dans sa virulente critique des témoignages de sacrifice humain en Grèce.
96. C'est aussi la conclusion de D.D. HUGHES, *Human Sacrifice,* p. 150. Voir J.N. BREMMER, *Scapegoat Rituals, p.* 315-318 ; W. BURKERT, *Greek Religion, p.* 82-83 ; *Id., Structure and History, p.* 65 ; L. DEUBNER, *Attische Feste, p.* 179-188 ; V. GEBHARD, *Pharmakoi, p.* 41-48 ; L. MOULINIER, *Pur et impur, p.* 95 : G. MURRAY, *Rise, p.* 317-321 : R. PARKER, *Miasma, p.* 258.
97. Tzetz. *in* Aristoph., *Plout.,* 454 B (μέση τῇ ἀγορᾷ).
98. *Human Sacrifice,* p. 143.
99. Voir *supra,* p. 298, n. 83-84.
100. *Etym.Magn.,* Harpocr. et Phot., *Lex., s.v.* Ὀξυθύμια ; Poll., *Onom., 2,* 231 : 5, 163 ; aussi Eupolis, fr. 14 ; 132 (KASSEL-AUSTIN).
101. Strab., 10, 2, 9 (p. 452). Voir aussi L. AMPEL., *Livre merv.,* 8, 4 ; Él., *Hist, an.,* 11, 8 ; Phot., *Lex., s.v.* Λευκάτης.
102. Entre autres J.N. BREMMER, *Scapegoat Rituals,* p. 316 ; L.R. FARNELL, *Cults,* 4, p. 274-275 ; J.G. FRAZER, *Bouc émissaire,* p. 229 ; L. MOULINIER, *Pur et impur,* p. 96 ; F. SCHWENN, *Menschenopfer,* p. 41-42.
103. Voir Phot., *Lex., s.v.* Λευκάτης ; Ptol. Héph. *ap.* Phot., *Bibl,* cod. 190, p. 153A-B ; Strab., 10, 2, 9 (p. 452). Voir aussi les commentaires de H. JEANMAIRE, *Couroi,* p. 324-327 : plus récemment : G. NAGY, *Phaeton,* p. 137-177.
104. Le point par D.D. HUGHES, *Human Sacrifice,* p. 160-163.
105. D.D. HUGHES *(Human Sacrifice,* p. 162-163) cite un exemple de Curion, à Chypre, où ceux qui touchaient l'autel d'Apollon étaient aussitôt jetés à la mer. Je serais d'avis de replacer cet interdit, lié à Apollon et à l'impossibilité, pour les chiens, de pénétrer dans 1'ἄβατον, peut-être en rapport avec les initiations : voir *supra,* p. 104, n. 430. On rapprochera du rituel de Leucade, sans qu'il soit possible de préciser davantage ou de proposer une localisation géographique, une glose de Photios et de la *Souda (s.v.* Περίψημα) : lorsqu'on voulait se libérer de miasmes, on précipitait à la mer un νεανίας en lui déclarant : sois notre rebut (περίψημα). Le saut dans la mer est, rappelons-le, significatif des moments de passage.
106. Par exemple : *An.gr,* 1 (BEKKER), 315 *(s.v.* Φαῦλον) ; Plut., *Prop, tab.,* 6, 8, 1, p. 693 E-694A ; schol. *ad* Aristoph., *Gren.,* 730 ; *Plout.,* 454 ; schol. *ad* Esch., *Sept,* 680 ; Strab., 10, 2, 9 (p. 452) ; Tzetz., *Chil.,* 5, 732 ; 8, 906 ; *in* Aristoph., *Cav.,* 1136 ; *Gren.,* 733A ; *Plout.,* 454B ; voir en général V. GEBHARD, *Pharmakoi,* p. 1-30 ; R. GIRARD, *Choses cachées,* p. 130-135.
107. La dévotion requise semble proche du caractère volontaire nécessaire à la correcte réalisation des sacrifices antiques. L'étymologie du terme φαρμακός, apparenté à φάρμακον, poison aussi bien que remède et philtre magique, a toujours été très discutée : W. BURKERT, *Structure and History,* p. 65 ; P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique,* p. 1178 ; J.E. HARRISON, *Prolegomena,* p. 108-109 ; O. MASSON, *Fragments du poète Hipponax,* p. 113 ; *Id., Nom des «pharmakoi»,* p. 449-454 ; F. SCHWENN, *Menschenopfer,* p. 38.
108. Procession : A. KERAMOPOULLOS, Ἀποτυμπανισμός, p. 116-119. Cette procession, à Chéronée, débutait au prytanée, mais on ignore si cette pratique était d'application ailleurs ; pour Athènes, Aristophane *(Cav.,* 1404-1405) parle de remplacer un φαρμακός qui siégeait au prytanée, mais cela ne pourrait suffire. L'entretien attesté à Massaliaa, et le repas aux frais publics à Abdère, pourraient également se dérouler dans la proximité du prytanée, mais en réalité nous n'en savons rien *(pace* J.N. BREMMER, *Scapegoat Rituals,* p. 313 et n. 78).

109. Avis déjà défendu en 1926 par V. GEBHARD *(Pharmakoi,* p. 43-48) : voir par exemple É. COCHE DE LA FERTÉ *(Penthée,* p. 166), pour qui la mise à mort des φαρμακοί a été rapidement remplacée par l'exil définitif. Ne se prononcent pas sur la mise à mort : M.P. NILSSON, *GGR*[3], p. 109 ; J.-P. VERNANT, *Ambiguïté et renversement,* p. 123 ; P.M. SCHUHL, *Formation de la pensée grecque,* p. 37.
110. C. BÉRARD (*Pénalité et religion,* p. 137-150) produit un cratère attique à figures rouges, daté de *ca* 420 av. J.-C, conservé au Musée de Copenhague, qui représenterait une étape du parcours du φαρμακός. L'unicité de la représentation serait, selon lui, un indice supplémentaire de l'étonnement du peintre face à la réactivation exceptionnelle d'un rite archaïque, au moment où Athènes était au plus mal. Comme on l'a dit plus haut (n. 90), le silence de Thucydide et l'existence d'autres sources classiques ne permettent pas de telles conclusions. V. GEBHARD (*Pharmakoi,* p. 37-38) situe la dégénérescence des rites à la période hellénistique.
111. Voir par exemple Eusèbe *(supra,* p. 275-277).
112. Origène, *C. Celse,* 1, 31.
113. Schol. *ad* Aristoph., *Cav.,* 1136C. Peut-être l'assimilation des héros des légendes initiatiques à des φαρμακοί mis à mort lors des fléaux avait-elle été influencée, en Grèce même, par l'habitude qu'on avait prise de sacrifier, en ces circonstances et au-devant des portes, des animaux pour écarter les maux pestilentiels (Loi cathartique de Cyrène, § 1 [*SEG,* 9, 1944, n° 572°]).
114. Voir *supra,* p. 118-121.
115. *Hist, am.,* 9 (d'après Théophraste et Andriscos).
116. Arist., fr. 559 (ROSE).
117. Plut., *Vaill. femmes,* 16 (p. 254B-F). Voir aussi Polyen, *Strat.,* 8, 36.
118. Cette précision apparaît dans les sources plus tardives. Chez Aristote, la fille meurt d'émotion : cela tend à prouver que la « lapidation » est un thème rajouté, peut-être introduit quand l'intégration du mythe dans l'orbite des Thargélies fut complète.
119. *Souda* et Phot., *Lex.* (p. 72, NABER), *s.v.* Περιαγειρόμενοι.
120. C'est encore sous cet aspect d'ailleurs que F. SCHWENN *(Menschenopfer,* p. 47-54) considère le problème. Pour D.D. HUGHES *(Human Sacrifice,* p. 142-143), « *This supposed burning of the* φαρμακός *in turn suggested to his versatile mind a comparison with the Locrian Maidens ».*
121. Ainsi J. LABARBE, Art. *Sacrifice en Grèce,* p. 1501. Selon W. BURKERT *(Greek Religion,* p. 83), l'usage irrégulier de boucs émissaires correspondrait au premier stade dans le développement de la coutume. Peut-être a-t-il raison dans l'absolu, mais les sources qui parlent de cet usage particulier, faussées sur le fond à une époque très récente, ne renvoient certainement pas à ces périodes anciennes.
122. *Structure and History,* p. 59-77.
123. Polyen, *Strat.,* 8, 43.
124. Par exemple B.C. DIETRICH, *Origins of Greek Religion,* p. 196 ; G.L. HUXLEY, *Early lonians,* p. 26 ; H.W. PARKE et D.E.W. WORMELL, *Delphic Oracle,* 1, p. 296-297.
125. Voir principalement : Con. *ap.* Phot., *Bibl.,* cod. 186, p. 135 A (26 F 1 [26]) ; Démon *ap.* Phot., *Lex., s.v.* Εὐγενέστερος Κόδρου (= Apost., 8, 6) ; Eudèmos *ap. Souda, s.v.* Εὐγενέστερος Κόδρου ; Hellan. a*p.* schol. *ad* Plat., *Banq.,* p. 208 D (323a F 23) ; Paus., 7, 25, 2 ; Phéréc. *ap.* Poil., *Onom.,* 10, 128 (3 F 154). La version la plus claire, et la plus complète, est celle de l'orateur Lycurgue (*C. Léocr,* 84-87). Voir *supra,* p. 255-256. Le rapport entre les histoires de Cnopos et de Codros se retrouverait également dans les liens familiaux qui unissent les deux souverains (W. BURKERT, *Structure and History,* p. 62-63).
126. Plut., *Pél.,* 20, 4-22, 4. Sur le témoignage de Plutarque et la bataille de Leuctres, voir J. BUCKLER, *Plutarch,* p. 75-93 et W.K. PRITCHETT, *Studies in Ancient Greek Topography,* p. 49-58.
127. Plut., *Hist, am.,* 3, p. 773B-774 D. Voir aussi Diod., 15, 54, 1-3 ; Paus., 9, 13, 5-6 ; Xén., *Hell.,* 6, 4, 7.
128. Parth., *Hist, am.,* 9 ; Plut., *Vaill. femmes,* 16 (p. 254E).

129. Euripide, *Érecht.,* col. 7, 83-84 (AUSTIN). Voir *supra,* p. 74-79.

130. *OC, passim.*

131. Eur., *Héraclid.,* 1026-1044.

Conclusion. Le sacrifice humain en Grèce ancienne : un phénomène marginal au centre de la « *polis* »

1 IL N'EST PAS de phénomène aussi marginal en Grèce que le sacrifice humain, si ce n'est un de ses corollaires, l'anthropophagie. Le caractère de cette marginalité mérite toutefois certains éclaircissements.

2 Pour commencer par l'aspect le plus terre à terre et aussi le plus général, il est désormais établi que les Grecs n'ont immolé leurs congénères ni à l'époque classique, ni à l'époque archaïque, ni même à l'âge du bronze : notre étude a confirmé sur ce point, par le biais d'une méthode différente, les conclusions de Dennis Hughes. Encore faut-il nuancer ce jugement. La plupart des attestations littéraires ont été perçues comme traduisant un besoin de dramatisation mythique et rituelle des événements essentiels de la vie des Grecs, individuels ou collectifs. Aucun témoignage littéraire ou épigraphique n'a donc permis d'établir l'historicité des sacrifices humains racontés dans l'orbite des cultes grecs, pas même dans les rituels du Lycée ou d'Halos, traditionnellement reconnus pour la réalité de leurs immolations humaines[1] : le sacrifice humain a donc, d'après moi, une valeur purement symbolique. Il subsiste cependant certains cas, rapportés il est vrai par des auteurs aux écrits orientés, qui ne peuvent être récusés totalement[2] ; toutefois, le rejet dans le domaine mythique de la majorité des cas de sacrifices humains a pour conséquence de les isoler complètement, isolement qui plaide vivement en défaveur de leur historicité, bien que nous ne puissions les infirmer que moyennant le recours à l'argumentation. Il est donc impossible d'être totalement sûr — comme il est impossible de l'être pour les autres civilisations — que jamais les Grecs n'aient recouru au sacrifice humain. Quelques cas de mise à mort de prisonniers et de condamnés à la peine capitale pourraient être invoqués, mais encore sont-ils rares, mal attestés et surtout au confluent de la guerre, de la pénalité et de la religion : les Grecs préféraient vendre les vaincus pour augmenter quelque peu le butin final, ou les passer au fil de l'épée sans se donner la peine de transformer leur acte en acte sacrificiel.

3 Étant donné l'inexistence de réelles immolations humaines, nous pouvons confirmer ce que nous avancions au départ de notre enquête : le sacrifice humain n'a pas de place dans

l'évolution originelle et principale du sacrifice animal. En d'autres termes, l'idée d'une substitution progressive de victimes animales aux victimes humaines des « origines » doit être abandonnée ; ce qui ne veut pas dire pour autant que toute immolation humaine doive être niée : d'un point de vue théorique, lorsque le sacrifice animal fut devenu partie intégrante du système politique et social, et quand l'idée qu'il descendait du sacrifice humain se fut implantée — et nous avons constaté que cette idée était fermement ancrée au Ve siècle et sans doute auparavant —, le danger devait être réel, en cas de malheur grave, de voir réclamer, par quelque esprit respectueux des « usages ancestraux » décrits dans les histoires légendaires qui ne sont légendes que pour nous, le retour aux sacrifices « des temps premiers », pour le peu qu'un oracle ratifie cette idée, autorisant de la sorte le recours à une institution rigoureusement interdite ; c'est cette réalité que nous livre Plutarque quand il décrit le débat qui succède aux songes de Pélopidas et d'Agésilas. Si de telles situations ont pu exister, il va de soi qu'elles furent rarissimes et qu'elles ne sont propres ni à la Grèce, ni à l'Antiquité[3]. Les sacrifices humains, à supposer qu'il y en ait eu, s'avéreraient donc de toute façon incompréhensibles pour l'histoire des religions sans la préexistence des immolations animales, dont ils ne seraient que le fruit d'une réinterprétation dans une optique maximaliste qui considéra le sacrifice humain comme le sacrifice suprême.

4 Toutefois les Grecs, s'ils sont susceptibles de conférer aussi au sacrifice humain cette valeur de sacrifice extrême, considèrent avant tout celui-ci comme la contre-valeur de leur système normatif : l'immolation humaine, c'est avant tout le propre des Barbares du Nord, des Carthaginois, des Perses et autres Égyptiens, de toutes ces cultures *qui précisément ne sont pas grecques.* Quand un Hellène considère le sacrifice humain, il pense aussitôt à une réalité qui est exclue de son système habituel de pensée et de comportement. Néanmoins, dans la mythologie et l'histoire héroïque, les immolations humaines perpétrées par les Grecs sont courantes, ainsi que l'apparente référence à celles-ci en de nombreux rituels. C'est pourquoi, à ce rejet dans l'espace se conjugue un rejet dans le temps, projection dans le passé qui, toujours accompagnée d'un oracle coercitif, permet de décharger les ancêtres de toute responsabilité dans la réalisation d'un acte ressenti comme intrinsèquement inhumain. Quant aux rituels que les Grecs conçoivent indéniablement comme les survivances d'antiques immolations humaines, ils offraient un témoignage supplémentaire de la cohésion de la civilisation hellénique face à cette forme sacrificielle présente chez leurs voisins, puisque les pratiques originelles ont été invariablement présentées comme ayant été transformées en des immolations animales ou en des prestations particulières. Si les Grecs n'ont jamais contesté l'existence de sacrifices humains anciens, ils tiennent cependant l'abolition de ceux-ci, en Grèce ou dans les pays étrangers que visite Héraclès le civilisateur, comme la marque du génie grec.

5 De surcroît, les sacrifices humains qui apparaissent dans le mythe ou en filigrane derrière les rituels ne prennent jamais place, et quoi de plus normal s'ils sont extérieurs au système normatif, qu'en des manifestations à valeur d'inversion, en dehors des cadres définis par la πόλις.

6 Ainsi en est-il pour les épreuves dites d'initiation : en Grèce comme ailleurs, souvent le passage à l'âge adulte est symbolisé par une mise à mort simulée à laquelle les mythes confèrent une dimension réelle, parfois sacrificielle. Mythe et rite s'associent donc, selon les règles qui leur sont propres et sans que l'un soit nécessairement dépendant de l'autre, pour dramatiser l'accession au rang d'adulte puis de citoyen ou de femme de citoyen. Les

cérémonies avaient lieu lors d'une phase dite de ségrégation, durant laquelle les adolescents étaient coupés de leur environnement habituel, et rejetés dans un bout du monde, image de la nature sauvage. Cette réactivation symbolique du sacrifice humain allait souvent de pair avec le rappel d'une rupture originelle entre hommes et dieux, situation de renversement par excellence où les fondements mêmes de la société sont remis en question. Corrélativement, une heureuse transformation permettait de contourner les immolations humaines et scellait le retour à la coexistence pacifique des mondes divin et humain : le retour à la situation normale exigeait donc l'abandon du sacrifice humain. Sans doute pourra-t-on me reprocher d'avoir accordé trop d'importance aux thèmes initiatiques, mais je reste persuadé que les conceptions éducatives dans la Grèce ancienne, dites « initiations », sont, associées à la fertilité agraire et au renouveau cosmique, l'une des structures les plus profondes de l'imaginaire grec.

7 Dans le domaine dionysiaque, ou plutôt orgiaque, le σπαραγμός suivi d'ômophagie se laisse en partie appréhender sous la forme de rites de passage assortis de mythes d'initiation, mais il a lieu quand les normes civiques, à nouveau, sont dissoutes, lorsque l'organisation politique fait place à la désorganisation organisée de la cité, lors de fêtes de dissolution temporaire et souvent printanières dont nos carnavals sont un peu les correspondants actuels.

8 Tout en étant donc un élément pleinement constitutif de la religion et de la pensée grecques, le concept de sacrifice humain occupe, dans le système normatif grec, la première place au rang des contre-valeurs : s'il est une réalité qui soit comprise comme ἄνομος, c'est bien celle-là. Mais lors de certaines manifestations d'inversion, la marge devient centrale et, en tant qu'anti-valeur marginale par excellence, le sacrifice humain est alors projeté au centre de la vie des Grecs. Il règne en effet sur les figurations mythiques de cette institution essentielle qu'est le devenir adulte doublé du devenir civique, et sur cette coupure vitale qu'est la célébration de l'abandon du passé et du renouveau fécond de l'an neuf. Or ces manifestations recueillaient la participation de tous les Hellènes, dont elles marquaient la conscience en profondeur. Il convient d'ailleurs de ne pas négliger non plus la force éducatrice des légendes d'adolescence qui étaient racontées aux enfants dès leur jeune âge, histoires que tous retrouvaient au théâtre, en d'autres moments privilégiés de la vie de la cité, et que les familles pouvaient introduire dans leur quotidien par l'intermédiaire de représentations artistiques, particulièrement nombreuses[4] : le sacrifice humain, valeur d'inversion, fait donc partie intégrante des réalités, sinon quotidiennes du moins récurrentes, de la mentalité grecque.

9 Une fois considéré de la sorte, le sacrifice humain apparaît sous un autre jour : il devient avant tout un symbole, une image, une exagération mythique. Le concept — ancien et moderne — de survivance a disparu, et avec lui l'explication réciproque des attestations littéraires et des prétendues traces archéologiques, par ailleurs réfutées. Les récits mythiques, légendaires ou pseudo-historiques relatant des immolations ont été élaborés à partir de pratiques parfois sanglantes certes mais étrangères au sacrifice humain : la plupart sont étiologiques au sens large et visent à expliquer, sinon le rituel, du moins l'essence du rituel, ou plus exactement encore la signification de l'événement commémoré et ritualisé. La disparition de la théorie des survivances engendre la suppression des problèmes qu'elle avait soulevés à propos de la chronologie du sacrifice humain : jadis reportées à des époques passées mais indistinctes et imprécisables, les immolations humaines peuvent désormais être considérées comme intégrées dans un

imaginaire grec partiellement datable et daté ; les légendes, qui apparaissent en même temps que les premières traces de la littérature, appartiennent à la première pensée grecque connue, celle de la Renaissance du VIIIe siècle, et sans doute proviennent-elles des temps préhistoriques, eu égard, par exemple, à l'universalité des traditions initiatiques. Je pense enfin que l'analyse a démontré, ne serait-ce que partiellement, que l'efflorescence mythologique n'est souvent que la reproduction plus ou moins analogue d'un même modèle de pensée.

10 En marge de ces conclusions générales, je voudrais m'attarder à quelques considérations particulières qui concernent la question suivante : pourquoi les mythes grecs font-ils si souvent appel au thème du sacrifice humain alors qu'il existe d'autres façons de figurer la mort, le renversement ou la rupture, décès accidentel ou inopiné, viol, enlèvement, folie, métamorphose, claustration... ? En déclarant que le sacrifice humain est une valeur d'inversion, nous nous en sommes tenus à ce que font apparaître les sources anciennes. Reste à établir pourquoi le sacrifice humain est considéré comme une valeur de renversement. Sans doute la réponse est-elle à chercher en dehors du champ culturel grec, mais elle vaut la peine d'être cherchée : on rappellera préalablement que dans l'Antiquité les sacrifices animaux font partie du cadre quotidien puisqu'eux seuls pourvoient en nourriture carnée, et qu'ensuite la présence animale est importante du point de vue tant nutritionnel que professionnel.

11 Or ce sont deux réalités bien connues et intimement liées, dans l'espèce humaine, que l'anthropomorphisation des animaux et la répugnance à tuer. En achevant de près, de sang-froid, un animal dont la morphologie est similaire à la sienne, l'homme éprouve souvent l'impression de mettre un terme à une vie dont il participe lui-même, à une vie qu'intuitivement il compare à la sienne et dont aussitôt il projette potentiellement le terme sur sa propre existence[5]. C'est pourquoi d'ailleurs, quand il tue, l'homme éprouve souvent la crainte diffuse du renversement des rôles, et tueur il se voit soudain tué. Pour préciser, je dirai que, dans une société où la mise à mort est devenue sacrifice, l'homme, sacrifiant, peut également se voir sacrifié. Nous touchons là aux conditions de l'apparition de l'idée même du sacrifice humain, en laquelle on décèle déjà l'origine de l'impression d'inversion qui s'en dégage puisque dans l'ordre humain des choses, l'homme doit être la bête maîtresse et non la bête maîtrisée[6].

12 L'idée de renversement des rôles liée au concept même de sacrifice humain me semble avoir trouvé, dans la pensée grecque, un fantastique terrain d'accueil. On sait que le sacrifice animal est l'institution centrale de la vie politique et religieuse grecques, qui permet à la fois de se procurer de la viande et de renforcer les liens à l'intérieur même de la communauté, par l'intermédiaire de l'acte collectif de la mise à mort ; il est en même temps le gage de la paix divine, sans laquelle le monde des hommes n'est pas viable : le sacrifice animal régit donc le monde politique, social et cosmique ; or c'est dans un monde a-politique, a-social et en rupture avec l'ordre cosmique que toujours intervient la référence aux immolations humaines. Si conjointement nous considérons que le sacrifice humain inverse l'ordre logique des choses et veut que l'homme soit victime plutôt que sacrifiant, nous pourrons avancer que le sacrifice humain est l'inverse du sacrifice animal.

13 Nous avions pressenti en lui l'anti-valeur par excellence de la civilisation grecque ; nous savons maintenant pourquoi : puisque le système normatif de la cité est fondé sur le sacrifice animal, le sacrifice humain, qui en est l'opposé, en fonde le système a-normatif. Si les Grecs ont donc tant recouru à lui pour expliquer les moments d'inversion, c'est

parce qu'il était le symbole parfait de l'anarchie première. Dans les cérémonies d'initiation par exemple, il stigmatisait à la fois l'immersion dans le chaos chère à Mircea Eliade et la mise à mort rituelle des initiés, l'une et l'autre relevant, en dernière analyse, de la même réalité. Il faut donc considérer l'homme, dans les sacrifices humains grecs, non comme victime idéale, celle qui surpasse l'animal, mais bien comme une anti-victime. Au reste, même le sacrifice humain considéré en tant qu'ultime recours fait appel à cette notion, puisque pour sortir d'une situation jugée inversée, on fait appel précisément à une victime inversée.

14 De plus, dans bien des sanctuaires où courait le bruit d'antiques sacrifices, il semble qu'aient pris place des rituels de réclusion et de consécration à la divinité, qui équivalaient à une défloration, à une mort par appartenance temporaire aux puissances infernales. Et dans ces mêmes sanctuaires gisaient des personnes jeunes, mortes prématurément, en souvenir desquelles étaient organisées les réclusions. L'association des thèmes : mort et consécration, voyage aux enfers et tombe, dans l'espace cultuel réservé à une divinité, était susceptible d'évoquer immédiatement, dans l'esprit de populations familiarisées avec les thèmes sacrificiels que nous venons d'évoquer, l'immolation à cette divinité.

15 On aura remarqué aussi que vouloir à tout prix établir des typologies précises n'offre que peu de prise sur la réalité. Si l'on traite des sacrifices humains dans le culte de chaque dieu en particulier, on se heurte aussitôt aux interférences entre leur sphère d'activité et celles d'autres divinités proches ; l'étude des phénomènes initiatiques en a fourni une preuve supplémentaire : certaines fonctions courotrophiques typiques de l'Artémis attique sont détenues en Argolide par Héra, ailleurs par Aphrodite ou par Corè, par Apollon, voire par Zeus, Hermès et Dionysos. En considérant non les divinités en particulier mais les fonctions qui les apparentent d'une cité et d'une région à l'autre, la connaissance des traditions de sacrifice humain a gagné en homogénéité et en richesse : ainsi peut-on dire qu'il n'existe pas de sacrifice humain propre au culte dionysiaque, mais bien des traditions de sacrifice humain dans les cultes comportant un aspect temporaire de négation de l'ordre civique et social, aspect que comporte effectivement le culte dionysiaque ; qu'il n'existe pas de sacrifice humain typiquement artémisiaque mais bien des traditions d'immolation humaine dans les cultes à vocation de passage, dont beaucoup ressortissaient effectivement à l'autorité d'Artémis. De même, pour rester dans le domaine des rites de passage, les divinités honorées, même si leur nom est olympien, comme Zeus, Artémis, Apollon, Athéna, ... sont presque naturellement à connotation chthonienne quand les jeunes gens sont destinés momentanément à devenir les hôtes des puissances infernales. Si l'on s'occupe des modalités du sacrifice humain, on se heurte alors aux problèmes de création mythique : le λοιμός, jadis considéré comme cause première des immolations humaines, ne serait en fait qu'une explication *a posteriori ;* ce qui veut dire que toute tentative de classer les cas attestés selon la cause que les sources anciennes fournissent est également vouée à l'erreur. Le caractère volontaire ou forcé des victimes lui-même est apparu comme sujet à une évolution dans les mentalités, et non comme recouvrant deux paramètres distincts et contemporains, etc.

16 C'est peut-être là d'ailleurs l'intérêt majeur de ce travail d'avoir montré d'une part que le sacrifice humain était porteur d'un symbolisme particulier, complexe et à nombreuses facettes tout en étant unifié ; d'autre part, qu'au cours de toute l'histoire grecque sa réalité a été comme disséminée sous des dehors différents, qui lui ont donné l'apparence

d'une physionomie très diversifiée, incitant les historiens à des classifications qui se sont avérées inadéquates, voire totalement caduques.

17 Le concept de sacrifice humain enfin ne peut être disjoint de la religion grecque, sous peine d'être irrémédiablement mal compris. Les cérémonies de passage, on l'a souligné à maintes reprises, célèbrent l'abolition du statut d'enfant ainsi que l'admission des adolescents au rang d'adultes. Mais ces manifestations sont toujours teintées, voire imprégnées de connotations agraires, relatives à la fertilité terrestre et à la fécondité animale et humaine. Et leur célébration a lieu lors des moments de renouvellement de l'année, donc également de la communauté, lors des moments aussi de renouveau agraire, végétal et cosmique. Les cérémonies bacchiques, au sens large, qui présentent de nets caractères d'initiation, ont lieu essentiellement au tournant de l'hiver et du printemps, alors que la nature reverdit. Elles consacrent également un renversement radical des valeurs quotidiennes, renversement voulu par la πόλις, dirigé par la πόλις et auquel la πόλις elle-même met fin. Ces temps forts de l'année grecque gravitent donc autour d'un seul concept, d'une seule idée, susceptible de revêtir les allures les plus diverses tout en conservant son unicité essentielle, à savoir la continuité, le renouvellement perpétuel, le cycle immuable de la vie.

18 Le thème du sacrifice humain est ainsi lié à la fertilité générale, aux initiations, aux époques du passage...à des réalités dont on peut dire qu'elles ne font que traduire une seule chose, génétiquement inscrite au plus profond de chaque espèce vivante : la volonté de vivre, l'instinct de conservation.

NOTES

1. C'est l'analyse des rituels, des actes, qui permet d'éviter le dangereux dérapage qui menace le partisan de la théorie des survivances. De plus, des études récentes ont démontré tout le danger qu'il y avait à considérer le mythe, dans une vision évhémériste ou évhémérisante, comme un substrat historique déformé au cours de sa transmission orale.

2. Voir par exemple Porph., *De l'Abst.*, 2, 56, 4, etc.

3. J'en veux pour exemple cette extraordinaire condamnation de l'écrivain Salman Rushdie en février 1989, lancée par l'imam Khomeiny et qui fut prise au sérieux, en plein XXe siècle, par une bonne partie de l'Islam intégriste. Sans doute ne s'agit-il pas d'un sacrifice humain, mais du moins de la réalité d'un ordre de mise à mort pour un motif religieux.

4. Je rappelle que j'ai pu rassembler plus de mille représentations de sacrifices humains ou de sujets apparentés. Voir, pour l'essentiel, les articles du *LIMC.*

5. Voir W. BURKERT, *Homo Necans, p.* 20-21.

6. Je ne sais si ce caractère d'inversion apparaît dans toutes les civilisations qui ont recouru ou au sacrifice humain ou au thème qu'il représentait. En ce qui concerne le sacrifice aztèque, il est évident qu'il s'inscrivait dans un risque d'inversion définitive, puisque l'absence de sang humain aurait provoqué immédiatement l'arrêt du soleil : « Le sacrifice humain chez les Mexicains n'est inspiré ni par la cruauté ni par la haine. C'était leur réponse — la seule réponse qu'ils concevaient — à l'instabilité d'un monde constamment menacé » (J. SOUSTELLE, *Vie quotidienne des Aztèques,* p. 167).

Bibliographie

Les abréviations sont celles de *L'Année philologique* et, pour certaines publications de numismatique, celles de *Numismatic Literature.* Les auteurs des articles du *LIMC* n'ont pas été cités, parce qu'il est seulement fait référence au catalogue et non aux commentaires. Une inattention dans l'adaptation informatique m'oblige à signaler les abréviations suivantes pour les travaux de L. KAHIL :

— L. KAHIL, 1 : *Quelques vases du sanctuaire dArtémis à Brauron,* dans *Neue Ausgräbungen in Griechenland,* Olten, 1963, p. 5–29 (*AK,* suppl. 1).

— L. KAHIL, 2 : *Autour de l'Artémis attique,* dans *AK,* 8, 1965, p. 20–33.

— L. KAHIL, 3 : *L'Artémis de Brauron : rites et mystère,* dans *AK,* 20, 1977, p. 86–98.

— L. KAHIL, 4 : *La déesse Artémis : mythologie et iconographie,* dans *Greece and Italy in the Classical World. Acta of the XI International Congress of Classical Archaeology,* London, 3–9 September 1978, Londres, 1979, p. 73–87.

ADRADOS F. R., *"The Life of Aesop" and the Origins of Novel in Antiquity,* dans *QUCC,* 1, 1979, p. 93–112.

AHLBERG-CORNELL G., *Herakles and the Sea-Monster in Attic Black-Figure Vase-Painting,* Stockholm, 1984 (*ActaAth,* 33).

ALFÖLDY A., *Die Struktur der voretruskischen Römerstaates,* Heidelberg, 1974.

AMUNDSEN D., DIERS C, *The Age of Menarche in Classical Greece and Rome,* dans *Human Biology,* 41, 1969, p. 125–132.

ANATI E., *Palestine before the Hebrews,* New York, 1963·

ANDERSON G, *Ancient Fiction. The Novel in the Graeco-Roman World,* Londres–Sydney–Totawa, 1984.

ANDERSON W.S., *Lycaon : Ovid's Deceptive Paradigm in* Metamorphoses I, dans *ICS,* 14, 1989, p. 91–101.

ANDREWES A., *The Corinthian Actaeon and Pheidon of Argos,* dans *CQ,* 43, 1949, p. 70–78.

ANDRONIKOS M., *Totenkult,* Göttingen, 1968 (*Archaeologia Homérica,* III, W).

ANGIOLILLO S., *Pisistrato e Artemide Brauronia,* dans *PP,* 212, 1983, p. 351–354.

ANTONETTI C, LÉVÊQUE P., *Au carrefour de la Mégaride. Devins et oracles,* dans *Kernos,* 3, 1990, p. 197–209.

ANTONIOU A., *Minotsche Elemente im Kult der Artemis der Brauron,* dans *Philologus,* 125, 1981, p. 291–296.

ANTONIOU A., *Minoïsche Nachwirkungen im Kult der Artemis der historischen Zeit,* dans *Platôn,* 32–33, 1980–1981, p. 226–231.

ARCELLASCHI A, *Médée dans le théâtre latin, d'Ennius à Sénèque,* Paris–Rome, 1990 (*Collection de l'École française de Rome,* 132).

ARENS W, *An Anthropological Approach to Ritual,* dans *Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26–29 June, 1986,* éds R. HÄGG, N. MARINATOS, G.C. NORDQUIST, Stockholm, 1988, p. 223–228 (*ActaAth,* 38).

ARENS W, *The Man-Eating Myth : Anthropology and Anthropophagy,* New York, 1979.

ASTOUR M.C., *Un texte d'Ugarit récemment découvert et ses rapports avec l'origine des cultes bacchiques grecs,* dans *RHR,* 164, 1963, P. 1–15.

ATHANASSAKIS A.N., *The Orphic Hymns. Text, Translation and Notes,* Missoula, 1977 (*Society of Biblical Literature. Texts and Translations. Graeco-Roman Religion Series,* 4).

AUGÉ D, *Le jeu de Dionysos : déguisements et métamorphoses dans les* Bacchantes *d'Euripide,* dans *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiâtrie,* 1, 1983, P. 57–80.

AURIGEMMA S, *La basilica sottoterranea neopitagorica di Porta Maggiore in Roma,* Rome, 1959 (*Itinerari dei musei, gallerie e monumenti d'Italia,* 104).

AUSTIN C, *De nouveaux fragments de l'*Érechthée *d'Euripide,* dans *Recherches de papyrologie,* 4, PARIS, 1967, p. 11–67.

BALTY J.-C., *Une version orientale méconnue du mythe de Cassiopée,* dans *Mythologie gréco-romaine. Mythologies périphériques. Études d'iconographie,* ss dir. L. KAHIL et C. AUGÉ, Paris, 1981, p. 95–106.

BARDY G. (éd.), *Augustin.* La cité de Dieu, Paris, 1960 (*Œuvres de saint Augustin,* 36).

BASCHMAKOFF A, *Origine tauridienne du mythe d'Iphigénie,* dans *BAGB,* 1939, p. 3–21.

BASSETT S.E., *Achilles' Treatment of Hektor's Body,* dans *TAPhA,* 64, 1933, p. 41–65.

BATAILLE A, *Les Memnonia. Recherches de papyrologie et d'épigraphie grecques sur la nécropole de la Thèbes d'Égypte aux époques hellénistique et romaine,* Le Caire, 1952.

BATHER A.G, *The Problem of the* Bacchae, dans *JHS,* 14, 1894, p. 244–263.

BAUMGARTEN A.I., *The Phoinician History of Philon of Byblos. A Commentary,* Leyde, 1981 (*EPRO,* 89).

BEER G, Art. *Kypros,* dans *RE,* 23, Stuttgart, 1924, col. 59–117.

BELOCH K.J., *Griechische Geschichte, 4* T., Berlin–Leipzig–Strasbourg, 1912–1927².

BELPASSI L, *L'Oreste « Taurico » e l'efebia. Alcune considerazioni sui vv. 67–122 della* i.t. *di Euripide,* dans *QUCC,* 59, 1988, p. 117–121.

BENGTSON H, *Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit,* Munich, 1969 (*Handbuch der Altertumswissenschaft*).

BÉQUIGNON Y, *La vallée du Sperchéios des origines au* IVe *siècle. Études d'archéologie et de topographie,* Paris, 1957 (*BEFAR,* 144).

BÉRARD C, *Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chthoniens,* Neuchâtel, 1974 (*Bibliotheca Helvetica Romana,* 13).

BÉRARD C, *L'antre dans les mystères de Dionysos,* dans *AK,* 17, 1974, p. 145.

BÉRARD C, *Pénalité et religion à Athènes. Un témoignage de l'imagerie,* dans *RA,* 1982, p. 137–150.

BÉRARD C, BRON C, *Bacchos au chœur de la cité. Le thiase dionysiaque dans l'espace politique,* dans *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome (Rome, 24–25 mai 1984),* Rome, 1986, p. 13–30 (*Collection de l'École française de Rome,* 89).

BÉRARD C, BRON C, *Le jeu du satyre,* dans *La cité des images. Religion et société en Grèce antique,* Paris, 1984, p. 127–145.

BÉRARD V., *De l'origine des cultes arcadiens,* Paris, 1894 (*BEFAR,* 67).

BERQUIST B., *The Archaic Greek Temenos. A Study of Structure and Function,* Lund, 1967 (*ActaAth,* 13).

BERVE H., *Die Tyrannis bei den Griechen,* 2 t., Munich, 1967.

BETHE E., Art. *Diomedes,* dans *RE,* 5, Stuttgart, 1903, col. 815–826[2].

BETHE E., *Homer. Dichtung und Sage,* Leipzig, 1929.

BEVAN E., *The Goddess Artemis and the Dedication of Bears in Sanctuary,* dans *ABSA,* 82, 1987, p. 17–21.

BEZARRA DE MENESES O.T., *Une représentation probable de Dionysos Dendritès,* dans *BCH,* 87, 1963, p. 309–321.

BIEBER M., *The Sculpture of the Hellenistic Age,* New York, 1961[2].

BIRASCHI A.M., *Aspetti e problemi della più antica storia di Temesa nella tradizione letteraria,* dans *Temesa e il suo territorio. Atti del colloquio di Perugia e Trevi, (30–31 maggio 1981),* éd. G. MADDOLI, Tarente, 1982, p. 201–204 (*Magna Graecia,* 2).

BLECH M., *Studien zum Kranz bei den Griechen,* Berlin–New York, 1982 (*RGW,* 38).

BLOCH L., Art. *Pelops,* dans *RIM,* 3 (2), rééd. Hildescheim, 1965, col. 1866–1875.

BOARDMAN J., *Athenian Red Figure Vases. The Archaic Period. A Handbook,* Londres, 1975 (*The World of Art Library*).

BOARDMAN J., *The Greek Overseas : Their Early Colonies and Trade,* Londres, 1980.

BODIN L., *Histoire et biographie : Phanias d'Érèse (2),* dans *REG,* 30, 1917, p. 117–157.

BODSON L., Ἱερὰ Ζῷα. *Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne,* Bruxelles, 1978 (*Académie Royale de Belgique. Mémoires de la Classe des Lettres,* 63).

BODSON L., *L'initiation artémisiaque,* dans *Les rites d'initiation. Actes du colloque de Liège et Louvain-la-Neuve, 20–21 septembre 1984,* éds J. RIES, H. LIMET, Louvain-la-Neuve, 1986, p. 299–315 (*Homo religiosus,* 13).

BOLLACK J., *Agamemnon,* 1, dans J. BOLLACK, P. JUDET DE LA COMBE, *L'Agamemnon d'Eschyle. Le texte et ses interprétations,* 1, Lille, 1981 (*Cahiers de Philologie,* 6).

BOMATI Y, *Les légendes dionysiaques en Étrurie,* dans *REL,* 61, 1983, p. 87–107.

BONFANTE L., *Human Sacrifice on an Etruscan Funerary Urn,* dans *AJA,* 88, 1984, p. 531–540.

BONNECHERE p., *Les indices archéologiques du sacrifice humain grec en question : compléments à une publication récente,* dans *Kernos,* 6, 1993, p. 23–55.

BONNECHERE p., *Orthia et la flagellation des éphèbes Spartiates. Un souvenir chimérique de sacrifice humain,* dans *Kernos,* 6, 1993, p. 11–22.

BONNET C, *Le culte de Leucothéa et de Mélicerte en Grèce, au Proche-Orient et en Italie,* dans *SMSR,* 51, 1986, p. 51–73.

BONNET C, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès Tyrien en Méditerranée,* Louvain–Namur, 1988 (*Studia Phoenicia,* 8).

BORGEAUD p., *The Open Entrance to the Closed Palace of the King : The Greek Labyrinth in Context,* dans *HR,* 14, 1974, p. 1–27.

BORGEAUD p., *Recherches sur le dieu Pan,* Genève, 1979 (*Université de Genève. Faculté des Lettres,* 224).

BOSCH C, *Die kleinasiatischen Münzen der römischen Kaiserzeit,* Stuttgart, 1931.

BOUCHÉ-LECLERCQ A., *Histoire de la divination dans l'Antiquité,* 4 t., Paris, 1879–1882.

BOUFFARTIGUE J., PATILLON M. (éds), *Porphyre.* De l'Abstinence, 2 t., Paris, 1977–1979 (*CUF*).

BOURLET M., *L'orgie sur la montagne,* dans *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiâtrie,* 1, 1983, p. 9–44.

BOWIE E.L., *The Greek Novel,* dans *The Cambridge History of Classical Literature. I. Greek Literature,* éds P.E. EASTERLING, B.M.W. KNOX, Cambridge, 1985, p. 683–703.

BOYANCÉ P., *L'antre dans les mystères de Dionysos,* dans *APAA,* 33, 1961, p. 107–127.

BOYANCÉ P., *Le culte des muses chez les philosophes grecs. Études d'histoire et de psychologie religieuses,* Paris, 1937 (*BEFAR,* 141).

BRELICH A., *Ifigli di Medeia,* dans *SMSR,* 30, 1959, p. 213–254.

BRELICH A., *Gli Eroi Greci. Un problema storico-religioso,* Rome, 1958.

BRELICH A., *Initiation et histoire,* dans *Initiation. Contributions to the Theme of the Study Conference of the International Association for the History of Religion, held at Strasbourg, September, 17th to 22nd, 1964,* éd. C.J. BLEEKER, Leyde, 1965, p. 222–231 (*Studies in the History of Religions. Numen,* suppl. 10).

BRELICH A., *Paides e parthenoi,* Rome, 1969 (*Incunabula Graeca,* 36).

BRELICH A., *Symbol of a Symbol,* dans *Myths and Symbols. Studies in Honour of Mircea Eliade,* éds J.M. KITIGAWA, C.H. LONG, Chicago, 1969, p. 195–207.

BREMMER J.N., *Greek Maenadism Reconsidered,* dans *ZPE,* 55, 1984, p. 267–286.

BREMMER J.N., *Heroes, Rituals and the Trojan War,* dans *SSR, 2,* 1978, p. 5–38.

BREMMER J.N., *Œdipus and the Greek Œdipus Complex,* dans *Interpretations of Greek Mythology,* éd. J.N. BREMMER, Londres, 1988, p. 41–59.

BREMMER J.N., *The Role of the Temple in Greek Initiatory Ritual,* dans *Actes du* VII*e Congrès de la F.I.E.C,* 1, Budapest, 1983, p. 121–124.

BREMMER J.N., *Scapegoat Rituals in Ancient Greece,* dans *HSPh,* 1983, p. 299–320.

BRIQUEL D., *Les enterrés vivants de Brindes,* dans *L'Italie préromaine et la Rome républicaine. Mélanges offerts à Jacques Heurgon,* Paris–Rome, 1976, p. 65–88 (*Collection de l'École française de Rome,* 27).

BRIQUEL D., *Initiations grecques et idéologie indo-européenne,* dans *Annales (ESC),* 37, 1982, p. 454–464.

BRIQUEL D., *Les Pélasges en Italie. Recherches sur l'histoire de la légende,* Paris, 1984 (*BEFAR,* 252).

BRISSON L., *Le mythe de Tirésias. Essai d'analyse structurale,* Leyde, 1976 (*EPRO,* 55).

BROMMER F., *Denkmälerlisten zur griechischen Heldensage,* 4 t., Marbourg, 1971–1976.

BROMMER F., *Zu einem Dionysosfest,* dans *AA,* 1985, p. 25–27.

BROMMER F., *Die Königstochter und das Ungeheuer,* Marbourg, 1955 (*Marburger Winckelmann-Programm*).

BROMMER F., *Theseus-Deutungen II,* dans *AA,* 1982, p. 69–88.

BROMMER F., *Theseus. Die Taten des griechischen Helden in der antiken Kunst und Literatur,* Darmstadt, 1982.

BROMMER F., *Theseus und Minotauros in der etruskischen Kunst,* dans *MDAI (R),* 88, 1981, p. 1–11.

BROMMER F., *Vasenlisten zur griechischen Heldensage,* Marbourg, 1973.

BROWN C, *Dionysus and the Women of Elis,* dans *GRBS,* 23, 1982, p. 305–314.

BROWN C.G., *Actaeon and Modaieus : Dionysius Fr. 19v Livrea,* dans *ZPE,* 80, 1990, p. 19–22.

BROWN S., *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in their Mediterranean Context,* Sheffield, 1991.

BRUIT L., *Les dieux aux festins des mortels. Théoxénies et xeniai,* dans *Entre hommes et dieux. Le convive, le héros, le prophète,* éd. A.-F. LAURENS, Paris, 1989, p. 13–25 (*Annales Littéraires de l'Université de Besançon,* 391).

BRUIT L., *Sacrifices à Delphes. Sur deux figures d'Apollon,* dans *RHR,* 201, 1984, p. 339–367.

BRUIT-ZAIDMAN L., SCHMITT-PANTEL p., *La religion grecque,* Paris, 1989 (*Cursus).*

BRULÉ p., *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et sociétés,* Paris, 1987 (*Annales Littéraires de l'Université de Besançon,* 363).

BRUNEL J., *D'Athènes â Marseille. Essai d'étude comparée des Anthestéries,* dans *REA,* 69, 1967, p. 15–30.

BRUNN E., *I Rilievi delle urne etrusche,* 3 t., Rome, 1870–1916.

BRUNNSÅKER S., *Leokoreion = ra-wo-ko-ri-jo ? A Note on the Toponymy of Athens,* dans *OAth,* 8, 1968, p. 77–88 (*ActaAth,* 14).

BUCKLER J., *Plutarch on Leuctra,* dans *SO,* 55, 1980, p. 75–93.

BUFFIÈRE F., *Éros adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique,* Paris, 1980.

BUFFIÈRE F., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque,* Paris, 1956 (*Collection d'Études Anciennes).*

BUGH G.R., *The Theseia in Late Hellenistic Athens,* dans *ZPE,* 83, 1990, p. 20–37.

BULAS K., *Les illustrations antiques de l'Iliade,* LWOW, 1929 (*Eos,* suppl. 3).

BULLOCH A.W., *Callimachus. The Fifth Hymn,* Cambridge, 1985 (*Cambridge Classical Texts and Commentaries,* 26).

BURKERT W., *Demaratos, Astrabakos und Herakles. Königsmythos und Politik zur Zeit des Perserkriege (Herodot, 6, 67–69),* dans *MH,* 22, 1965, p. 166–177.

BURKERT W., *Greek Religion, Archaic and Classical,* trad. J. RAFFAN, Oxford, 1985 (trad. et éd. augm. de : *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche,* Stuttgart, 1977 [*Die Religionen der Menschheit,* 15]).

BURKERT W., *Greek Tragedy and Sacrificial Ritual,* dans *GRBS, 7,* 1966, p. 87–121.

BURKERT W., *Homo Necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth,* trad. P. BING, Berkeley–Los Angeles–Londres, 1983 (trad, et éd. augm. de : *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen,* Berlin, 1972 [*RGVV,* 32]).

BURKERT W., *Kekropidensage und Arrhephoria,* dans *Hermes,* 94, 1966, p. 1–25.

BURKERT W., *Oriental and Greek Mythology : The Meeting of Parallels,* dans *Interpretations of Greek Mythology,* éd. J.N. BREMMER, Londres, 1988, p. 10–40.

BURKERT W., *Structure and History in Greek Mythology and Ritual,* Berkeley–Los Angeles–Londres, 1979 (*Sather Classical Lectures,* 47).

BURN A.R., *Persia and the Greeks,* Londres, 1962.

BURTON A., *Diodorus Sicilus, Book 1. A Commentary,* Leyde, 1972 (*EPRO,* 29).

BUSOLT G., SWOBODA H., *Griechische Staatskunde,* 2 t., Munich, 1920–1926 (*Handbuch der Altertumswissenschaft*).

BUXTON R., *Wolves and Werewolves in Greek and Roman Mythology,* dans *PCA,* 80, 1983, p. 22–23.

BUXTON R., *Wolves and Werewolves in Greek Thought,* dans *Interpretations of Greek Mythology,* éd. J.N. BREMMER, Londres, 1988, p. 60–79.

CACCAMO CALTABIANO M., *Il tipo monetale dell'eleno e l'eroe di Temesa,* dans *Temesa e il suo territorio. Atti del colloquio di Perugia e Trevi (30–31 maggio 1981),* éd. G. MADDOLI, Tarente, 1982, p. 211–217 (*Magna Graecia,* 2).

CAHEN É., Art. *Thargelia,* dans *DAGR,* 5, Paris, 1918, p. 176–178.

CAILLOIS R., *Les démons de midi,* dans *RHR,* 115, 1937, p. 142–173.

CAILLOIS R., *Les démons de midi,* dans *RHR, 116*, 1937, p. 54–83.

CALAME C, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque,* 1, Rome, 1977.

CALAME C, *« Mythe » et « rite » en Grèce : des catégories indigènes ?,* dans *Kernos,* 4, 1991, p. 179–204.

CALAME C, *Le navire de Dionysos : un témoignage d'Alcman ?,* dans *EL,* 4, 1981, p. 15–24.

CALAME C, *Philologie et anthropologie structurale : à propos d'un livre récent d'Angelo Brelich,* dans *QUCC,* 11, 1971, p. 7–47.

CALAME C, *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique,* Lausanne, 1990 (*Sciences humaines*).

CAMASSA G, *Considerazioni in margine al nome dell'eroe di Temesa,* dans *Temesa e il suo territorio. Atti del colloquio di Perugia e Trevi (30–31 maggio 1981),* éd. G. MADDOLI, Tarente, 1982, p. 201–204 (*Magna Graecia,* 2).

CAMBITOGLOU A., *Iphigeneia in Tauris. The Question of the Influence of the Euripidean Play in the Representations of the Subject in Attic and Italiot Vase-Painting,* dans *AK,* 18, 1975, p. 56–66.

CANTARELIA E., *La lapidazione tra rito, vendetta e diritto,* dans *Mélanges Pierre Levêque,* 1, éds M.M. MACTOUX, E. GENY, Paris, 1988, p. 83–95 (*Annales Littéraires de l'Université de Besançon,* 367).

CAPDEVILLE G, *L'oracle de l'Ida crétois,* dans *Kernos,* 3, 1990, p. 89–101.

CAPDEVILLE G., *Substitution de victimes dans les sacrifices d'animaux à Rome,* dans *MEFR,* 83, 1971, p. 283–323.

CAQUOT A., *La religion d'Israël, des origines à la captivité de Babylone,* dans *Histoire des Religions,* 1, Paris, 1970, p. 359–461 (*La Pléiade*).

CAQUOT A., *La religion des Sémites occidentaux,* dans *Histoire des Religions,* 1, Paris, 1970, p. 307–358 (*La Pléiade*).

CARRIÈRE J., *Sur le message des* Bacchantes, dans *AC,* 35, 1966, p. 118–139.

CARTER J.B., *The Masks of Ortheia,* dans *AJA,* 91, 1987, p. 355–383.

CARTER J.B., *Masks and Poetry in Early Sparta,* dans *Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26–29 June, 1986,* éds R. HÄGG, N. MARINATOS, G.C. NORDQUIST, Stockholm, 1988, p. 89–98 (*ActaAth,* 38).

CARTLEDGE P., *Sparta and Laconia,* Londres–Boston–Henley, 1979 (*States and Cities of Ancient Greece).*

CARUSO T., *Il sacrificio di Isacco,* dans *Sangue e antropología nella letteratura cristiana (Rome, 29 novembre–4 dicembre 1982),* 1, éd. F. VATTIONI, Rome, 1983, p. 405–423 (*Centro Studi Sanguis Christi,* 3).

CASABONA J., *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec, des origines à la fin de l'époque classique,* Paris, 1964 (*Université de Paris. Faculté des Lettres et des Sciences*).

CASTELIANI V., *That Troubled House of Pentheus in Euripides'* Bacchae, dans *TAPhA,* 106, 1976, p. 61–83.

CHADWICK J., *What do we Know about Mycenaean Religion ?,* dans *Linear B : a 1984 Survey,* éds A.M. DAVIES, Y. DUHOUX, Louvain-la-Neuve, 1985, p. 191–202.

CHAMOUX F., *Coroibos à Mégare,* dans *Hommages à Lucien Lerat,* 1, Paris, 1984, p. 181– 187 (*Annales Littéraires de l'Université de Besançon,* 294).

CHAMOUX F., *Cyrène sous la monarchie des Battiades,* Paris, 1953 (*BEFAR,* 177).

CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots, 2* t., Paris, 1968 (rééd. 1984).

CHARLES-PICARD *G., La religion punique. originalité et vitalité,* dans *Histoire et archéologie. Les dossiers,* 69, 1982–1983, p. 43–49.

CHIRASSI COLOMBO I., *Paides e Gynaikes : note per una tassonomia del comportamento rituale nella cultura attica,* dans *QUCC,* 1, 1979, p. 25–58.

CHRIMES K.T.M., *Ancient Sparta. A Re-Examination of the Evidence,* Manchester, 1952[2].

CHUVIN P., *Antiquité : le scandale des enfants abandonnés,* dans *L'Histoire, 72,* 1984 (nov.), p. 30–38.

CIACERI E., *Culti e miti nella storia di Sicilia,* Catane, 1911.

CIASCA A., *Sul 'tofet' di Mozia,* dans *Sicilia Archeologica,* 14, 1971, p. 11–15.

CLAVAUD R. (éd.), *Démosthène. Discours d'apparat* (Epitaphios, Eroticos), Paris, 1974 *(CUF).*

CLEMENT P., *New Evidence for the Origin of the Iphigeneia Legend,* dans *AC,* 3, 1934, p. 393–409.

CLERMONT-GANNEAU C, *Le dieu Satrape et les Phéniciens dans le Péloponnèse. Note d'archéologie orientale,* dans *Journal Asiatique,* 10, 1877, p. 157–236.

COCHE DE LA FERTÉ É., *Penthée et Dionysos. Nouvel essai d'interprétation des « Bacchantes » d'Euripide,* dans *Recherches sur les religions de l'antiquité classique,* ss dir. R. BLOCH, Genève–Paris, 1980, p. 105–257 (*Hautes études du monde gréco-romain,* 10).

COLDSTREAM J.N., *Geometric Greece,* Londres, 1977.

COLE S.G, *New Evidence for the Mysteries of Dionysos,* dans *GRBS,* 21, 1980, p. 223–238.

COLE S.G, *The Social Function of Rituals of Maturation : The Koureion and the Arkteia,* dans *ZPE,* 55, 1984, p. 223–244.

CONNOR W.R., *Seized by the Nymphs : Nympholepsy and Symbolic Expression in Classical Greece,* dans *ClAnt, 7,* 1988, p. 155–189.

COOK A.B., *Zeus. A Study in Ancient Religion,* 3 t., Cambridge, 1914–1940.

CORSSEN P., *Die Sendung der Lokrerinnen und die Gründung von Neu Ilion,* dans *Sok.,* 1, 1913, p. 188–202 ; 500–506.

COSTE MESSELIÈRE P. DE LA–, *Au Musée de Delphes. Recherches sur quelques monuments archaïques et leur décor sculpté,* Paris, 1936 (*BEFAR,* 138).

COULTON J.J., *The Architectural Development of the Greek Stoa,* Oxford, 1976.

COULTON J.J., Art. *Brauron,* dans *The Princeton Encyclopedia of Classical Sites,* ss dir. R. STILLWELL, Princeton, 1976, p. 163–164.

CRAHAY R., *La littérature oraculaire chez Hérodote,* Paris, 1956 (*Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège,* 138).

CUMONT F., *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains,* Paris, 1942 (*Bibliothèque archéologique et historique,* 35).

CUNNINGHAM M.L., *Aeschylus,* Agamemnon, *231–247,* dans *BICS,* 31, 1984, p. 9–12.

CURTIUS L., *Orest und Iphigenie in Tauris. Zum Bronzekrater von Dionysopolis-Balcik,* dans *MDAI (R),* 49, 1934, p. 246–294.

DABDAB TRABULSI J.A., *Dionysisme. Pouvoir et société en Grèce jusqu'à la fin de l'époque classique,* Paris, 1990 (*Annales Littéraires de l'Université de Besançon,* 412).

DARAKI M., *Aspects du sacrifice dionysiaque,* dans *RHR,* 197, 1980, p. 131–157.

DARAKI M., *Dionysos,* Paris, 1985.

DARAKI M., *Les fils de la mort : la nécrophagie cynique et stoïcienne,* dans *La mort, les morts dans les sociétés anciennes,* ss dir. G. GNOLI, J.-P. VERNANT, Cambridge–Londres–New Rochelle–Melbourne–Sidney–Paris, 1982, p. 155–176.

DASZEWSKI W.A., *Nea Paphos II. La mosaïque de Thésée. Études sur les mosaïques avec représentations du labyrinthe, de Thésée et du Minotaure,* Varsovie, 1977.

DAUX G, *Les ambiguïtés de* Grec *Korè,* dans *CRAI,* 1973, p. 382–393.

DAUX G, *Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1958,* dans *BCH,* 83, 1959, p. 567–793.

DAVIES M.I., *Sailing, Rowing, and Sporting in One's Cup on the Wine-Dark Sea.* Halade, mystai, dans *Athens Comes of Age : from Solon to Salamis. Papers of a Symposium sponsored by the Archaeological Institute of America,* éd. W.A.P. CHILDS, Princeton, 1978, p. 72–95.

DAVIES M.I., *Thoughts on the Oresteia before Aischylos,* dans *BCH,* 93, 1969, p. 214–260.

DAVIES N., *Human Sacrifice,* Londres, 1981.

DAVREUX J., *La légende de la prophétesse Cassandra d'après les textes et les monuments,* Paris, 1942 (*Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège,* 94).

DAWKINS R.M., *The History of the Sanctuary,* dans *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta. Excavated and described by Members of the British School at Athens,* éd. R.M. DAWKINS, Londres, 1929, p. 1–51 (*JHS,* suppl. 5).

DEFRADAS J., *Les thèmes de la propagande delphique,* Paris, 1954 (*Études et Commentaires,* 21).

DELAGE E., *La géographie dans les* Argonautiques *d'Apollonius de Rhodes,* Paris, 1970.

DELCOURT M., *Les grands sanctuaires de la Grèce,* Paris, 1947 (*Mythes et Religions*).

DELCOURT M., *Héphaistos ou la légende du magicien,* Paris, 1957 (*Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège,* 146).

DELCOURT M., *Légendes et cultes de héros en Grèce,* Paris, 1942 (*Mythes et Religions*).

DELCOURT M., *Œdipe ou la légende du conquérant,* Liège, 1944 (*Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège,* 104).

DELCOURT M., *L'oracle de Delphes,* Paris, 1955 (*Bibliothèque Historique*).

DELCOURT M., *Oreste et Alcméon. Étude sur la projection légendaire du matricide en Grèce,* Paris, 1959 (*Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège,* 151).

DELCOURT M., *Pyrrhos et Pyrrha. Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques,* Paris, 1965 (*Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège,* 174).

DELCOURT M., *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique,* Liège, 1938 (*Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège,* 83).

DEMONT P., *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité,* Paris, 1990 (*Collection d'Études Anciennes,* 118).

DEMONT P., *Les oracles delphiques relatifs aux pestilences et Thucydide,* dans *Kernos,* 3, 1990, p. 147–156.

DENGATE J.A., *The Triobols of Megalopolis,* dans *ANSMusN,* 13, 1967, p. 57–110.

DERCHAIN P., *Les plus anciens témoignages de sacrifices d'enfants chez les Sémites occidentaux,* dans *VT,* 20, 1970, p. 351–355.

DESPLAND M., *Seven Decades of Writing on Greek Religion,* dans *Religion,* 4, 1974, p. 118–150.

DETIENNE M., *L'Apollon meurtrier et les crimes de sang,* dans *QUCC, 22,* 1986, p. 7–17.

DETIENNE M., *Les chemins de la déviance : orphisme, dionysisme et pythagorisme,* dans *Orfismo in Magna Grecia. Atti del* XIV*° convegno di studi sulla Magna Grecia, Tarente, 6-10 ottobre 1974,* Naples, 1975, p. 47–79.

DETIENNE M., *Dionysos mis à mort,* Paris, 1977 (*Les essais,* 195).

DETIENNE M., *Dionysos mis à mort ou le rôti bouilli,* dans *ASNP,* 4, 1974, p. 1193–1234.

DETIENNE M., *Violentes « eugénies ». En pleines Thesmophories : des femmes couvertes de sang,* dans M. DÉTIENNE, J.-P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec,* Paris 1979, p. 183–214 (*Bibliothèque des Histoires*).

DETIENNE M., SVENBRO J., *Les loups au festin ou la cité impossible,* dans M. DETIENNE, J.-P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec,* Paris, 1979, p. 215–237 (*Bibliothèque des histoires*).

DEUBNER L., *Attische Feste,* Berlin, 1932.

DEUBNER L., *Der Pharmakos von Abdera,* dans *SIFC,* 11, 1934, p. 185–192.

DEVEREUX G., *Les chevaux anthropophages dans les mythes grecs,* dans *REG,* 88, 1975, p. 203–205.

DEVEREUX G., *The Psychotherapy Scene in Euripides'* Bacchae, dans *JHS,* 90, 1970, p. 35–48.

DEVEREUX G, *Transe et sexualité,* dans *Les Corps à Prodiges,* éd. M. Damien, Paris, 1977, p. 67–91.

DE VRIES J., *La religion des Germains,* dans *Histoire des Religions, 1*, Paris, 1970, p. 747–780 (*La Pléiade*).

DICKINS G, *The Masks,* dans *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta. Excavated and described by Members of the British School at Athens,* éd. R.M. DAWKINS, Londres, 1929, p. 163–186 (*JHS,* suppl. 5).

DIETRICH B.C., *Dionysos Liknites,* dans *CQ,* 8, 1958, p. 244–248.

DIETRICH B.C., *The Instrument of Sacrifice,* dans *Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26–29June, 1986,* éds R. HÄGG, N. MARINATOS, G.C. NORDQUIST, Stockholm, 1988, p. 35–40 (*ActaAth,* 38).

DIETRICH B.C., *The Origins of Greek Religion,* Berlin–New York, 1974.

DILLER H., *Euripides' Final Phase : The* Bacchae, dans *Oxford Readings in Greek Tragedy,* éd. E. SEGAL, Oxford, 1983, p. 357–369.

DOBBINS J.J., RHODES R.F., *The Sanctuary of Artemis Brauronia on the Athenian Acropolis,* dans *Hesperia,* 48, 1979, p. 325–341.

DODDS E.R., *Euripides.* Bacchae, Oxford, 1960².

DODDS E.R., *Les Grecs et l'irrationnel,* trad. M. GIBSON, Paris, 1977.

DODDS E.R., *Maenadism in the* Bacchae, dans *HThR,* 33, 1940, p. 155–176.

DOHRN T., *Der kölner Hesionesarkophag,* dans *KJ* 9, 1967–1968, p. 96–100.

DONTAS G, *The True Aglaureion,* dans *Hesperia,* 52, 1983, p. 48–63.

DOUGLAS M., *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou,* Paris, 1971.

DOUTRELOUX A., *Rites d'initiation en Afrique,* dans *Les rites d'initiation. Actes du colloque de Liège et Louvain-la-Neuve, 20–21 novembre 1984,* éds J. RIES, H. LIMET, Louvain-la-Neuve, 1986, p. 13–26 (*Homo Religiosus,* 13).

DOVER K.J., *Greek Homosexuality,* Londres, 1978.

DOW S., *The Law Codes of Athens,* dans *Proceedings of the Massachusetts Historical Society,* 71, 1953–1957, p. 3–36.

DOWDEN K., *Death and the Maiden. Girls'Initiation Rites in Greek Mythology,* Londres–New York, 1989.

DOWDEN K., *Maidens in Greek Mythology,* dans *PCA,* 81, 1984, p. 18–19.

DOWDEN K., *The Uses of Greek Mythology,* Londres–New York, 1992 (*Approaching the Ancient World*).

DOWNEY G., *A History of Antioch in Syria from Seleucos to the Arab Conquest,* Princeton, 1961.

DUCAT J., *Les kouroi du Ptoion. Le sanctuaire dApollon Ptoieus à l'époque archaïque,* Paris, 1971 (*BEFAR,* 219).

DUCREY P., *Aspects juridiques de la victoire et du traitement des vaincus,* dans *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne,* ss dir. J.-P. VERNANT, Paris–La Haye, 1968, p. 231–243 (*École Pratique des Hautes Études. Civilisations et sociétés,* 11).

DUCREY p., *Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique, des origines à la conquête romaine,* Paris, 1968 (*École française d'Athènes. Travaux et Mémoires des anciens membres étrangers de l'école et de divers savants,* 17).

DUCREY p. et N., *Les suppliciés de Fourni,* dans *Études déliennes,* Paris, 1973, p. 173–181 (*BCH,* suppl. 1).

DUGAS C, *L'évolution de la légende de Thésée,* dans *REG,* 56, 1943, p. 1–23.

DUMÉZIL G, *Le problème des centaures. Étude de mythologie comparée indo-européenne,* Paris, 1929.

DUMONT J., *L'engloutissement d'Hélikè,* dans *Histoire et Archéologie. Les dossiers,* 50, 1979–1980, p. 82–85.

DUNBABIN T.J., *The Western Greeks,* Oxford, 1948.

DURAND J.L., SCHNAPP A., *Boucherie sacrificielle et chasses initiatiques,* dans *La cité des images. Religion et société en Grèce antique,* Mont-sur-Lausanne, 1984, p. 49–66.

DUTRAIT L., *Un tombeau princier en Chine,* dans *Archeologia. Préhistoire et archéologie,* 206, 1985 (OCT.), p. 33–39.

DUVERGER C, *La fleur létale. Économie du sacrifice aztèque,* Paris, 1978.

DYSON M., *Euripides* Medea *1056–1080,* dans *GRBS,* 28, 1987, p. 23–34.

Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26–27 June, 1986, éds R. HÄGG, N. MARINATOS, G.C. NORDQUIST, Stockholm, 1988 (*ActaAth,* 38).

EBERT J., *Griechische Epigramme auf Sieger an gymnischen und hippischen Agonen,* Berlin, 1972 (*Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, philologisch-historische Klasse,* 63).

EBNER P., *Della Persephone sullo statere velino e del suo incisore,* dans *RIN,* 6, 1949, p. 3–18.

ECKELS R.P, *Greek Wolf-Lore,* Philadelphia, 1937.

ECKSTEIN A.M., *Human Sacrifice and Fear of Military Disaster in Republican Rome,* dans *AJAH, 7,* 1982, p. 69–95.

EDMONDSON C.N., *Brauronian Artemis in Athens,* dans *AJA, 72,* 1968, p. 164–165.

EDMONDSON C.N., *The Leokoreion in Athens,* dans *Mnemosyne,* 17, 1964, p. 375–378.

EDMUNDS L., *The Cults and Legend of Œdipous,* dans *HSPh,* 85, 1981, p. 221–238.

EDMUNDS L., *The Sphinx in the Œdipous Legend,* Königstein/Ts, 1981 (*Beiträge zur klassischen Philologie,* 127).

EDWARDS M.W., *Representation of Maenads on Archaic Red-Figure Vases,* dans *JHS,* 80, 1960, p. 78–87.

EHRENBERG V., *L'État grec. La cité, l'État fédéral, la monarchie hellénistique,* trad. C. PICAVET-ROOS, nouv. éd., Paris, 1976 (*FM. Fondations*).

EICHLER F., *Thebanische Sphinx. Ein Bildwerk von Ephesos,* dans *JOAI,* 30, 1937, p. 75–110.

EITREM S., Art. *Leos,* dans *RE,* 24, Stuttgart, 1925, col. 2058–2059.

EITREM S., *Mantis und Sphagia,* dans *SO,* 18, 1938, p. 9–30.

EITREM S., Art. *Minyaden,* dans *RE,* 30, Stuttgart, 1932, col. 2010–2014.

EITREM S., *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer,* Kristiania, 1915.

EITREM S., FONTENROSE J., Art. *Sacrifice,* dans *Oxford Classical Dictionary,* Oxford, 1970, p. 943–945.

ELIADE M., *Histoire des croyances et des idées religieuses,* 3 t., Paris, 1976–1983.

ELIADE M., *Initiation, rites, sociétés secrètes. Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation,* Paris, [1976] (*Idées,* 332) (rééd. anast. de *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation,* Paris, 1959).

ELIADE M., *Traité d'histoire des religions,* nouv. éd., Paris, 1970.

ELLINGER P., *Hyampolis et le sanctuaire d'Artémis Élaphébolos dans l'histoire, la légende et l'espace de la Phocide,* dans *AA,* 1987, p. 88–99.

ELLINGER P., *Vingt ans de recherches sur les mythes,* dans *REA,* 1984, p. 7–29.

ENGELMANN R., Art. *Io,* dans *RLM,* 2 (2), rééd. Hildescheim, 1965, col. 263–280.

ENGLAND E.B., *The* Iphigeneia among the Tauri *of Euripides,* Londres, 1886.

EVANS D., *Agamemnon and the Indo-European Threefold Death Pattern,* dans *HR,* 19, 1979, p. 153–166.

FABRE P., *Les Grecs et la connaissance de l'Occident,* Lille, 1981.

FARNELL L.R., *The Cults of the Greek States,* 5 t., Oxford, 1896–1909.

FARNELL L.R., *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality,* Oxford, 1921.

FARNELL L.R., Art. *Greek Religion,* dans *ERE,* 6, Edimbourg, 1913, p. 392–425.

FARNELL L.R., *The Higher Aspects of Greek Religion,* Londres, 1912.

FARNELL L.R., *Ino-Leukothea,* dans *JHS,* 36, 1916, p. 36–44.

FARRON S., *Aeneas' Human Sacrifice,* dans *AClass,* 28, 1985, p. 21–33.

FAURE P., *Fonctions des cavernes Crétoises,* Paris, 1964 (*École française d'Athènes. Travaux et Mémoires des anciens membres étrangers de l'école et de divers savants,* 14).

FAURE p., *Recherches de spéléologie et de topographie Crétoises,* dans *BCH,* 84, 1960, p. 189–220.

FAUTH W., Art. *Opfer,* dans *KP,* 4, Stuttgart, 1972, col. 307–310.

FEHLING D., *Ethologische Überlegungen auf dem Gebiet der Altertumskunde,* Munich, 1974 (*Zetemata,* 6l).

FEHRLE E., Art. *Zeus* (*Beinamen*), dans *RIM,* 6, rééd. Hildescheim, 1965, col. 611–612.

FERGUSON W.S., *The Salaminioi of Heptaphylon and Sounion,* dans *Hesperia, 7,* 1938, p. 1–74.

FESTUGIÈRE A.J., *Études d'histoire et de philologie,* Paris, 1975.

FESTUGIÈRE A.J., *Études de religion grecque et hellénistique,* Paris, 1972.

FESTUGIÈRE A.J., *Euripide dans les « Bacchantes »,* dans Eranos, 55, 1957, p. 127–144.

FEYEL M., *Polybe et l'histoire de la Béotie au* III*e siècle avant notre ère,* Paris, 1942 (*BEFAR,* 152).

FLACEUÈRE R., *Devins et oracles grecs,* Paris, 1972 (*Que sais-je ?,* 939).

FLACEUÈRE R., *Histoire littéraire de la Grèce,* Paris, 1962.

FLACEUÈRE R., *Plutarque. Vie de Thémistocle,* Paris, 1972 (*Érasme,* 15).

FLACEUÈRE R., *Sur quelques passages des* Vies *de Plutarque. II. Lycurgue-Numa,* dans *REG,* 61, 1948, p. 391–429.

FLACEUÈRE R., *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès,* Paris, 1959.

FOL A., *Interpraetatio Thracica,* dans *JIES,* 11, 1983, p. 217–230.

FOLEY H.P., *Marriage and Sacrifice in Euripides* Iphigeneia at Aulis, dans *Arethusa,* 15, 1982, p. 159–177.

FOLEY H.P., *The Masque of Dionysos,* dans *TAPhA,* 110, 1980, p. 107–133.

FONTENROSE J., *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations, with a Catalogue of Responses,* Berkeley–Los Angeles–Londres, 1978.

FONTENROSE J., *Gods and Men in the Oresteia,* dans *TAPhA,* 102, 1971, p. 71–109–

FONTENROSE J., *The Hero as Athlete,* dans *CSCA,* 1, 1968, p. 73–104.

FONTENROSE J., *Orion : The Myth of the Hunter and the Huntress,* Berkeley–Los Angeles–Londres, 1981 (*University of California Publications in Classical Studies,* 23).

FONTENROSE J., *Python. A Study of Delphic Myth and its Origins,* Berkeley–Los Angeles, 1959.

FONTINOY C, *Le sacrifice nuptial de Polyxène,* dans *AC,* 19, 1950, p. 383–396.

FOUGÈRES G., Art. *Lykaia,* dans *DAGR,* 3 (2), Paris, 1904, p. 1432–1437.

FRAENKEL E., *Aeschylus,* Agamemnon, 2, Oxford, 1950.

FRANZ R., Art. *Kallisto,* dans *RIM,* 2 (2), rééd. Hildescheim, 1965, col. 931–935.

FRASCHETTI A., *Le sepolture rituali del Foro Boario,* dans *Le délit religieux dans la cité antique (Rome, 6–7avril 1978),* Paris–Rome, 1981, p. 51–115 (*Collection de l'École française de Rome,* 48).

FRAZER J.G (éd.), *Apollodorus.* The Library, Londres, 1939 (*The Loeb Classical Library*).

FRAZER JG., *Le bouc émissaire. Étude comparée d'histoire des religions* (trad. P. SAYN), Paris, 1925.

FRAZER J.G., *Le dieu qui meurt* (trad. P. SAYN), Paris, 1931.

FRAZER J.G., *Pausanias 's Description of Greece,* 5 t., Londres, 1898.

FRAZER J.G, *Spirit of the Corn and of the Wild,* 1, Londres, 1920.

FRICKENHAUS A., *Tiryns,* 1, Athènes, 1912.

FRONTISI-DUCROUX F., *Artémis bucolique,* dans *RHR,* 198, 1981, p. 29–56.

FRONTISI–DUCROUX F., *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne,* Paris, 1975.

FROST F.J., *Plutarch's* Themistocles. *A Historical Commentary,* Princeton, 1980.

FUHRMANN H., *Athamas. Nachklang einer verlorenen Tragödie des Sophokles auf dem Bruchstück eines „homerischen" Bechers,* dans *JDAI,* 65–66, 1950–1951, p. 103–134.

FUSCO A., *Sur Médée d'Euripide,* dans *Actes du centre de recherches : Sémiologie de l'amour dans les civilisations méditerranéennes,* Paris, 1985, p. 59–68 (*Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice,* 29).

GALLET DE SANTERRE H., *Athènes, Délos et Delphes d'après une peinture de vase à figures rouges du* V[e] *siècle avant J.-C,* dans *BCH,* 100, 1976, p. 291–298.

GALLET DE SANTERRE H., *Délos primitive et archaïque,* Paris, 1958 (*BEFAR,* 192).

GALLI E., *Il sarcofago etrusco di Torre San Severo, con quattro scene del ciclo troiano,* dans *MonAL,* 24, 1916, col. 5–116.

GALLINI C, *Katapontismos,* dans *SMSR,* 34, 1963, p. 61–90.

GALLINI C, *Il travestismo rituale di Penteo,* dans *SMSR,* 34, 1963, p. 211–228.

GARDNER R.K., *Death and Victory in Euripides'* Alcestis, dans *ClAnt*, 7, 1988, p. 58–71.

GARTZIOU-TATTI A., *L'oracle de Dodone. Mythe et Rituel,* dans *Kernos,* 3, 1990, p. 175–184.

GEBHARD V., *Die Pharmakoi in Ionien und die Sybakchoi in Athen,* Munich, 1926.

GEBHARD V., Art. *Pharmakos,* dans *RE,* 19, Stuttgart, 1938, col. 1841–1842.

GEBHARD V., Art. *Sybakchoi,* dans *RE,* 2[e] sér., 7, Stuttgart, 1931, col. 999–1002.

GEBHARD V., Art. *Thargelia,* dans *RE,* 2[e] sér., 10, Stuttgart, 1934, col. 1287–1304.

GELLIE G., *The Character of Medea,* dans *BICS,* 35, 1988, p. 15–22.

GERMAIN L.R.F., *L'exposition des enfants nouveau-nés dans la Grèce ancienne. Aspects sociologiques,* dans *L'enfant,* Bruxelles, 1975, p. 211–246 (*RSJB,* 35, 1).

GERNET L., *Anthropologie de la Grèce antique,* Paris, 1968.

GERNET L., *Dionysos et la religion dionysiaque. Éléments hérités et traits originaux,* dans *REG,* 66, 1953, p. 377–395.

GERNET L., *Dolon le loup,* dans *AlPhO* (*Mélanges F. Cumont*), 4, 1936, p. 189–208 (*Anthropologie de la Grèce antique,* Paris, 1968, p. 154–171).

GERNET† L., *Le droit pénal de la Grèce ancienne,* dans *Du Châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde organisée par l'École française de Rome (Rome, 9–11 novembre 1982),* Rome, 1984, p. 9–35 (*Collection de l'École française de Rome,* 79).

GERNET L., *Les Grecs sans miracles,* éd. R. di Donato, Paris, 1983.

GERNET L., *Quelques rapports entre la pénalité et la religion dans la Grèce ancienne,* dans *AC,* 5, 1936, p. 325–339.

GERNET L., BOULANGER A., *Le génie grec dans la religion,* Paris, 1932 (*L'évolution de l'humanité*).

GHIRON-BISTAGNE p., *Le cheval et la jeune fille, ou de la virginité chez les anciens Grecs,* dans *Pallas,* 32, 1985, p. 105–121.

GHIRON-BISTAGNE p. (éd.), *Le masque de théâtre dans l'Antiquité classique,* Arles, 1986.

GIANELLI G, *Culti e miti della Magna Grecia. Contributo alla storia piu antica delle colonie greche in Occidenti,* Florence, 1963² (*Universita di Napoli. Centro di Studi per la Magna Grecia,* 2).

GIGON O., LE BONNIEC H., Art. *Menschenopfer,* dans *Lexikon der alten Welt,* Zurich–Stuttgart, 1965, col. 1915–1916.

GINOUVÈS R., *Balaneutiké. Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque,* Paris, 1962 (*BEFAR,* 200).

GIRARD R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde,* Paris, 1978.

GIRARD R., *La violence et le sacré,* Paris, 1972 (*Pluriel*).

GLOTZ G., *L'ordalie dans la Grèce primitive,* Paris, 1904.

GOOSSENS R., *Euripide et Athènes,* Bruxelles, 1962 (*Académie Royale de Belgique. Mémoires de la Classe des Lettres,* 55, 4).

GOULD J., *Law, Custom and Myth. Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens,* dans JHS, 100, 1980, p. 38–59.

GOUREVITCH D., *Psychanalyse et vases grecs,* dans *MEFR,* 90, 1978, p. 153–160.

GRAF F., *Apollon Delphinios,* dans *MH,* 36, 1979, p. 2–22.

GRAF F., *Das Götterbild aus dem Taurerland,* dans *AW,* 10 (4), 1979, p. 33–41.

GRAF F., *Die lokrischen Mädchen,* dans *SSR,* 2, 1978, p. 61–79.

GRAF F., *Milch, Honig und Wein. Zum Verständnis der Libation im griechischen Ritual,* dans *Perennitas. Studi in onore di Angelo Breiich,* Rome, 1980, p. 209–221.

GRAF F., *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zur den Kulten von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia,* Zurich, 1985 (*Bibliotheca Helvetica Romana,* 21).

GRAF F., *Orpheus : A Poet among Men,* dans *Interpretations of Greek Mythology,* éd. J.N. Bremmer, Londres, 1988, p. 80–106.

GRAF F., *Women, War and Warlike Divinities,* dans *ZPE,* 55, 1984, p. 245–254.

GRAS M., *Cité grecque et lapidation,* dans *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde organisée par l'École française de Rome (Rome, 9–11 novembre 1982),* Rome, 1984, p. 75–89 (*Collection de l'École française de Rome,* 79).

GRAS M., *Trafics tyrrhéniens archaïques,* Rome, 1985 (*BEFAR,* 258).

GRAS M., ROUILLARD P., TELXIDOR J., *L'univers phénicien,* Paris, 1989.

The Greek Renaissance of the Eighth Century BC : Tradition and Innovation. Proceedings of the Second International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1-5 June, 1981, éd. R. HÄGG, Stockholm, 1983 (*ActaAth,* 30).

GREEN, A.R.W., *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East,* Missoula, 1975 (*American School of Oriental Research,* Diss. Ser., 1).

GRÉGOIRE H., *Asklépios, Apollon Smintheus et Rudra. Études sur le dieu à la taupe et le dieu au rat dans la Grèce et dans l'Inde,* Bruxelles, 1950.

GRÉGOIRE H., *Bacchos le taureau et les origines de son culte,* dans *RA,* 1949, p. 401-405.

GRÉGOIRE H. (éd.), *Euripide. Les* Bacchantes, Paris, 1968[2] *(CUF).*

GRÉGOIRE H. (éd.), *Euripide.* Iphigénie en Tauride, Paris, 1925 *(CUF).*

GREGORY J., *Some Aspects of Seeing in Euripides'* Bacchae, dans *G&R,* 32, 1985, p. 23-31.

GRIFFITH G.T., voir HAMMOND N.G.L., GRIFFITH, G.T.

GRIFFITHS J.G., *Human Sacrifices in Egypt : The Classical Evidence,* dans *ASAE,* 48, 1948, p. 409-423.

GROTTANELLI C, *Ospitaregli dei : sacrificio e diluvio,* dans *StudStor,* 25,1984, p. 847-857.

GRUPPE O., *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte,* Munich, 1906 (*Handbuch der Altertumswissenschaff*).

GUARDUCCI M., *Due aspetti di Atena nella religione cretese,* dans *RIA,* 6, 1987, p. 3-12.

GUARDUCCI M., *Inscriptiones Creticae,* 1, Rome, 1935.

GUEPIN J.-P., *The Tragic Paradox. Myth and Ritual in Greek Tragedy,* Amsterdam, 1968.

GUÉRIN P., *Bacchanales et défenses maniaques,* dans *Nouvelle Revue dEthnopsychiâtrie,* 1, 1983, p. 45-56.

GUIMOND L., *Aspects de la survie du mythe dActéon,* dans *Mélanges d'études anciennes offerts à Maurice Lebel,* éds J.-B. Caron, M. Fortin, G. Maloney, Québec, 1980, p. 411-425.

GUIRAUD H., *La vie quotidienne des femmes à Athènes : à propos de vases attiques du* V[e] *siècle,* dans *Pallas,* 32, 1985, p. 42-57.

GURNEY O.R., *Some Aspects of Hittite Religion,* Oxford, 1977 (*The Schweich Lectures of the British Academy,* 1976).

GUTHRIE W.K.C., *Early Greek Religion in the Light of the Decipherment of Linear B,* dans *BICS,* 6, 1959, p. 35-46.

GUTHRIE W.K.C., *The Greeks and their Gods,* Londres-Totawa, 1950.

GUTHRIE W.K.C., *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement,* Londres, 1952[2].

GUTHRIE W.K.C., *The Resistance Motif in Dionysiac Mythology,* dans *PCPhS,* 179, 1946-1947, p. 14-15.

HAARBERG J.M., *Lycaon's Impious and Ovid's Rhetorical Strategy : A Note on the Lycaon Episode in* Mét. *1,* dans *SO,* 58, 1983, p. 111-115.

HADZISTELIOU-PRICE T., *Hero Cult in the "Age of Homer" and Earlier,* dans *Arktouros. Hellenic Studies presented to Bernard M. W. Knox, on the Occasion of his 65th Birthday,* éds G.B. BOWERSOCK, W. BURKERT, M.C.J. PUTNAM, Berlin-New York, 1979, p. 219-228.

HADZISTELIOU-PRICE T., *The Type of the Crouching Child and the "Temple-Boys",* dans *ABSA,* 64, 1969, p. 96-111.

HAIXIDAY W.R. (éd.), *The* Greek Questions *of Plutarch,* Oxford, 1928.

HAMILTON R., Bacchae *47-52 : Dionysus' Plan,* dans *TAPhA,* 104, 1974, p. 139-149.

HAMMOND N.G.L., *The Literary Tradition for the Migrations,* dans *CAH,* 2 (2), Cambridge, 1975, p. 678-712.

HAMMOND N.G.L., *"Philip's Tomb" in Historical Context,* dans *GRBS,* 19, 1978, p. 331–350.

HAMMOND N.G.L., GRIFFITH G.T., *A History of Macedonia, 2,* Oxford, 1979.

HAMPE R., *Eukleia und Eunomia,* dans *RM,* 62, 1955, p. 107–123.

HANI J., *Les Danaïdes spsychanalysées,* dans *Problèmes du mythe et de son interprétation. Actes du colloque de Chantilly (24–25 avril 1976),* éd. J. HANI, Paris, 1978, p. 89–104.

HANI J., *La royauté sacrée. Du pharaon au roi très chrétien,* Paris, 1984.

HARDIE P.R., *The Sacrifice of Iphigeneia : An Exemple of "Distribution" of a Lucretian Theme in Virgil,* dans *CQ,* 34, 1984, p. 406–412.

HARRISON A.R.W., *The Law of Athens, 2* t., Oxford, 1971.

HARRISON E.B., *Greek Sculptured Coiffures and Ritual Haircuts,* dans *Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26–29 June, 1986,* éds R. HÄGG, N. MARINATOS, G.C. NORDQUIST, Stockholm, 1988, p. 247–254 (*ActaAth,* 38).

HARRISON J.E., *Prolegomena to the Study of Greek Religion,* Londres, 1922.

HARRISON J.E., *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion,* Cambridge, 1912.

HARTLAND E.S., Art. *Foundation,* dans *ERE,* 6, Edimbourg, 1955, p. 108–115.

HARTOG F., *Le bœuf « autocuiseur » et les boissons dArès,* dans M. DETIENNE, J.-P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec,* Paris, 1979, p. 251–269 (*Bibliothèque des Histoires*).

HARTOG F., *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre,* Paris, 1980 (*Bibliothèque des Histoires*).

HARTOG F., *La mort de l'autre : les funérailles des rois scythes,* dans *La mort, les morts dans les sociétés anciennes,* ss dir. G. GNOLI, J.-P. VERNANT, Cambridge–Londres–New Rochelle–Melbourne–Sydney–Paris, 1982, p. 143–154.

HARTOG F., *Les Scythes imaginaires. Espace et nomadisme,* Urbino, 1979 (*Documents de travail et pré-publications. Centro internazionale di semiotica e di linguistica,* 80).

HAUSER F., *Die lokrischen Mädchen,* dans *JOAI,* 15, 1912, col. 168–173.

HEAD B.V., *Historia Numorum. A Manual of Greek Numismatics,* Oxford, 1911[2].

HEATH J.R., *The Blessings of Epiphany in Callimachus'* Bath of Pallas, dans *ClAnt,7,* 1988, p. 72–90.

HEER J., *La personnalité de Pausanias,* Paris, 1979 (*Collection d'Études Anciennes*).

HELLER J.H., *A Labyrinth from Pylos,* dans *AJA,* 65, 1961, p. 57–62.

HENRICHS A., *Changing Dionysiac Identities,* dans *Jewish and Christian Self-Definitions,* éds B.F. Meyer, E.P. Sanders, 3, Londres, 1982, p. 137–160 ; 213–236.

HENRICHS A., *Greek Maenadism from Olympias to Messalina,* dans *HSPh,* 82, 1978, p. 120–160.

HENRICHS A., *Human Sacrifice in Greek Religion. Three Case Studies,* dans *Le sacrifice dans l'antiquité,* éds J. Rudhardt, O. Reverdin, Genève, 1981, p. 195–235 (*Entretiens Hardt,* 27).

HENRICHS A., *Loss of Self, Suffering, Violence : The Modern View of Dionysus from Nietzsche to Girard,* dans *HSPh,* 88, 1984, p. 205–240.

HENRICHS A., *Die Phoinikika des Lollianos. Fragmente eines neuen griechischen Romans,* Bonn, 1972 (*Papyrologische Texte und Abhandlungen,* 14).

HENRICHS A., *Die Proitiden im hesiodischen Katalog,* dans *ZPE,* 15, 1974, p. 297–301.

HERBILLON J., *Les cultes de Pairas, avec une prosopographie patréenne,* Baltimore–Londres–Oxford, 1929.

HIGNETT C, *A History of the Athenian Constitution,* Oxford, 1952.

HIGNETT C, *Xerxes'Invasion of Greece,* Oxford, 1963.

HILL G., *A History of Cyprus,* 1, Cambridge, 1940.

HILLER VON GÄRTRINGEN F., Art. *Euthymos,* dans *RE,* 11, Stuttgart, 1907, col. 1514.

HIRZEL R., *Die Strafe der Steinigung,* dans *ASG,* 27, 1909, p. 223–266.

HÖFER O., Art. *Penthilos,* dans *RIM,* 3 (2), rééd. Hildescheim, 1965, col. 1943–1944.

HÖFER O., Art. *Pharmakos,* dans *RIM,* 3 (2), rééd. Hildescheim, 1965, col. 2276–2284.

HOFFMANN W., Art. *Philopoimen,* dans *RE,* 39, Stuttgart, 1941, col. 76–95.

HOLLINSHEAD M.B., *Against Iphigeneia's Adyton in Three Mainland Temples,* dans *AJA,* 89, 1985, p. 419–440.

HOOKER J.T., *The Ancient Spartans,* Londres–Toronto–Melbourne, 1980.

HOOKER J.T., *Mycenaean Greece,* Londres–Boston, 1976.

HOOKER J.T., *The sacrifice of Iphigeneia in the* Agamemnon, dans *Agon,* 2, 1968, p. 59–65.

HOUSSIAU A., *Les rites de l'initiation chrétienne,* dans *Les rites d'initiation. Actes du colloque de Liège et Louvain-la-Neuve, 20-21 novembre 1984,* éds J. RIES, H. LIMET, Louvain-la-Neuve, 1986, p. 415–429 (*Homo Religiosus,* 13).

HOW W.W., WELLS J., *A Commentary on Herodotus, 2* t., Oxford, 1928.

HUGHES D.D., *Human Sacrifice in Ancient Greece,* Londres, 1991.

HULTON A.O., *Euripides and the Iphigeneia Legend,* dans *Mnemosyne,* 15, 1962, p. 364–368.

HUSS W., *Geschichte der Karthager,* Munich, 1985 (*Handbuch der Altertumswissenschaft*).

HUXLEY G.L., *The Early Ionians,* Shannon, 1972.

HUXLEY G.L., *Troy VIII and the Lokrian Maidens,* dans *Ancient Society and Institutions. Studies presented to Victor Ehrenberg on his 75th Birthday,* Oxford, 1966, p. 147–164.

IMHOOF-BLUMER F., *Monnaies grecques,* Paris–Leipzig, 1883.

IMHOOF-BLUMER F., GARDNER p., *Numismatic Commentary on Pausanias,* 3 T., Londres, 1885–1887. (= *Ancient Coins Illustrating Lost Masterpieces of Greek Art,* éd. A.N. OIKONOMIDES, Chicago, 1964).

IMMERWAHR W., *Die Kulte und Mythen Arkadiens,* Leipzig, 1891.

IRELAND S., *Aeschylus,* Oxford, 1986 (*Greece and Rome,* suppl. 18).

IRIGOINJ., *Le prologue et la parodos d'Iphigénie* à Aulis, dans *REG,* 101,1988, p. 240–252.

JACCOTTET A.F., *Le lierre et la liberté,* dans *ZPE,* 80, 1990, p. 150–156.

JACOBSTHAL P., *Die melischen Reliefs,* Berlin, 1931.

JACOBY F., *Die Fragmente der griechischen Historiker,* Berlin–Leyde, 1923–1958.

JACOBY F., *Das Marmor Partum,* Berlin, 1904.

JAMESON M.H., *Sacrifice and Ritual Greece,* dans *Civilization of Ancient Mediterranean Greece and Rome,* éds M. GRANT, R. KITZINGER, 2, New York, 1988, p. 959–979.

JAMESON M.H., *Sacrifice before Battle,* dans *Hoplites : The Classical Greek Battle Experience,* éd. V.D. HANSON, Londres–New York, 1991, p. 197–227.

JANKUHN H., *Archaeologische Beobachtungen zu Tier- und Menschenopfern bei den Germanen in der römischen Kaiserzeit,* dans *NAWG,* 6, 1967, p. 117–147.

JEANMAIRE H., *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation Spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'Antiquité hellénique,* Lille, 1939 (*Travaux et Mémoires de l'Université de Lille,* N.S., 21).

JEANMAIRE H., *La cryptie lacédémonienne,* dans *REG,* 26, 1913, p. 121–150.

JEANMAIRE H., *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus,* Paris, 1951 (*Bibliothèque historique*).

JENKINS J., *Is there Life after Marriage ? A Study of the Abduction Motif in Vase-Paintings of the Athenian Wedding Ceremony,* dans *BICS,* 30, 1983, p. 137–145.

JESTIN R., *La religion sumérienne,* dans *Histoire des Religions,* 1, Paris, 1970, p. 154–202 (*La Pléiade*).

JOST M., *Image de l'Arcadie au* III[e] *s. av.J.-C. (Lycophron,* Alexandra, *v. 479–483),* dans *Mélanges Pierre Levêque,* 2, éds M.M. MACTOUX, E. GENY, Paris, 1989, p. 285–293 (*Annales Littéraires de l'Université de Besançon,* 377).

JOST M., *La légende de Mélampous en Argolide et dans le Péloponnèse,* dans *Polydipsion Argos. Argos de la fin des palais mycéniens à la constitution de l'état classique,* éd. M. PIÉRART, Athènes–Fribourg (Suisse), 1992, p. 173–184 (*BCH,* suppl. 22).

JOST M., *Sanctuaires et cultes d'Arcadie,* Paris, 1985 (*Études péloponnésiennes,* 9).

JOUAN F. (éd.), *Euripide.* Iphigénie à Aulis, Paris, 1983 *(CUF).*

JOUAN F., *Euripide et les légendes des chants cypriens,* Paris, 1966.

JOUAN F., Iphigénie à Aulis, *V, 1–11,* dans *REG,* 96, 1983, p. 49–63.

JOURDAIN-ANNEQUIN C, *Heracles parastates,* dans *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité, Besançon, 25–26 avril 1984,* Paris, 1986, p. 283–331 (*Annales Littéraires de l'Université de Besançon,* 329).

JOURDAIN-ANNEQUIN C, *Héraclès aux portes du soir. Mythe et Histoire,* Paris, 1989 (*Annales Littéraires de l'Université de Besançon,* 402).

KADLETZ E., *The Race and Procession of the Athenian Oschophoroi,* dans *GRBS,* 21, 1980, p. 363–371.

KAHIL L., *Artémis attique,* dans *CRAI,* 1976, p. 126–130.

KAHIL L., *L'Artémis de Brauron : rites et mystère,* dans *AK,* 20, 1977, p. 86–98 (= KAHIL, 3).

KAHIL L., *Artémis en relation avec d'autres divinités à Athènes et en Attique,* dans *Texte et Image. Actes du colloque international de Chantilly, 13–15 octobre 1982,* Paris, 1984, p. 53–60.

KAHIL L., *Autour de l'Artémis attique,* dans *AK,* 8, 1965, p. 20–33 (= KAHIL, 2).

KAHIL L., *Le cratérisque d'Artémis et le Brauronion de l'Acropole,* dans *Hesperia,* 50, 1981, p. 253–263.

KAHIL L., *La déesse Artémis : mythologie et iconographie,* dans *Greece and Italy in the Classical World. Acta of the* XI[th] *International Congress of Classical Archaeology, London, 3–9 September 1978,* Londres, 1979, p. 73–87 (– Kahil, 4).

KAHIL L., *Quelques vases du sanctuaire d'Artémis à Brauron,* dans *Neue Ausgräbungen in Griechenland, O* lten, 1963, p. 5–29 (*AK,* suppl. 1) [= Kahil, 1].

KALKE C.M., *The Making of a Thyrsus : The Transformation of Pentheus in Euripides'* Bacchae, dans *AJPh,* 106, 1985, p. 409–426.

KALTENMARK M., *Religion de la Chine antique,* dans *Histoire des Religions,* 1, Paris, 1970, p. 926–957 (*La Pléiade*).

KALZA S., *Ho Busiris en tè hellenikè grammateia kai technè,* Athènes, 1970.

KARAGEORGHIS V., *Excavations at the Necropolis of Salamis,* 1, Nicosie, 1967 (*Salamis,* 3).

KEARNS E., *The Heroes of Attica,* Londres, 1989 (*BICS,* suppl. 57).

KERAMOPOULLOS A.D., *Ho apotympanismos. Symbole archaiologikè eis tèn historian tou poinikou dikaiou kai tèn loagraphian,* Athènes, 1923 (*Bibliothèkè tes en Athènais archaiologikès hetaireias,* 48).

KERAMOPOULLOS A.D., *Génikè katastasis epi Pausaniou,* dans *AD,* 3, B', 1917, p. 259–277.

KERAMOPOULLOS A.D., *Θηβαϊκά,* dans *AD,* 3, 1917, p. 1–503.

KERÉNYI K, *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life,* trad. R. Manheim, Princeton, 1976 (*Bollington Series,* 55.2).

KERÉNYI K, *Labyrinth-Studien,* Zürich, 1950 (*Albae Vigilae,* N.S., 10).

KERN O. (éd.), *Orphicorum Fragmenta,* Berlin, 19222.

KERN O., *Die Religion der Griechen,* 3 t., Berlin, 1926–1938.

KETT p., *Prosopographie der historischen griechischen Manteis bis auf die Zeit Alexanders des Grossen,* Erlangen-Nurenberg, 1966.

KEULS E.C., *Male-Female Interaction in Fifth Century Dionysiac Ritual as shown in Attic Vase-Painting,* dans *ZPE,* 55, 1984, p. 287–297.

KING H., *Bound to Bleed. Artemis and Greek Women,* dans *Images of Women in Antiquity,* éds A. Cameron, A. Kuhrt, Londres-Canberra, 1983, p. 109–127.

KIRK G.S., *Myth. Its Meanings and Functions in Ancient and Other Cultures,* Cambridge, 1970 (*Sather Classical Lectures,* 40).

KIRK G.S., *The Nature of Greek Myth,* Woodstock, 1974.

KLAERK R., VERNIÈRE Y. (éds), *Plutarque.* Œuvres morales, 7 (2), Paris, 1974 *(CUF).*

KLOESEL H., Art. *Pherekydes (2),* dans *RE,* 38, Stuttgart, 1938, col. 1991.

KOEHL R.B., *The Chieftain Cup and a Minoan Rite of Passage,* dans *JHS,* 106, 1986, p. 99–110.

KONDIS J., *Artemis Brauronia,* dans *AD,* 22, 1967, p. 156–206 ; 221–226.

KOSTER W.J.W., *Aristophane dans la tradition byzantine,* dans *REG,* 76,1963, p. 381–396.

KOSTER W.J.W., *Scholia in Aristophanem,* 4 (3), Groningue-Amsterdam, 1962.

KOURETAS D., *Agchoplèmmuristikè therapeia tès « manias » tôn Proitidôn hupo tou Melampodos,* dans *Platan,* 29, 1977, p. 110–117.

KOUROUNIOTIS K, *Ἀνασκαφαὶ Λυκαίου,* dans *AE,* 1904, col. 153–214.

KOUROUNIOTIS K., *Ἀνασκαφή Λυκαίου,* dans *Praktika,* 1903, p. 50–52.

KOUROUNIOTIS K., *Ἀνασκαφή Λυκαίου,* dans *Praktika,* 1909, p. 185–200.

KOUROUNIOTIS K., *Katalogoi Lukaionikôn,* dans *AE,* 1905, col. 161–178.

KRAEMER R.S., *Ecstasy and Possession : The Attraction of Women to the Cult of Dionysus,* dans *HThR,* 72, 1979, p. 55–80.

KRON U., *Die zehn attischen Phylenheroen. Geschichte, Mythos und Darstellungen,* Berlin, 1976 (*MDAI [A],* suppl. 5).

KRUMBACHER K, *Geschichte der byzantinischen Litteratur, bis zum Ende des oströmischen Reiches,* Munich, 1897[2].

KRZAK Z., *The Labyrinth. A Path of Initiation,* dans *ArchPolon,* 24, 1985, p. 135–148.

KULMANN W., *Die Quelle des Ilias,* Wiesbaden, 1960 (*Hermes,* suppl. 14).

KÜMMEL H.W., *Ersatzkönig und Südenbock,* dans *ZATW,* 80, 1968, p. 289–318.

KÜMMEL H.W., *Ersatzrituale für den hethitischen König,* Wiesbaden, 1967 (*Studien zu den Bolgazköy-Texten,* 3).

KURTZ D.C., *The Man-Eating Horses of Diomedes in Poetry and Painting,* dans *JHS,* 95, 1975, p. 171–172.

KURTZ D.C., BOARDMAN J., *Greek Burial Customs,* Londres, 1971 (*Aspects of Greek and Roman Life*).

LAAGER J., *Geburt und Kindheit des Gottes in der griechischen Mythologie,* Zurich, 1957.

LABARBE J., *L'âge correspondant au sacrifice* du κούρειον *et les données historiques du sixième discours d'Isée,* dans *BCH,* 39, 1953, p. 358–394.

LABARBE J., Art. *Sacrifice en Grèce,* dans *Dictionnaire des Religions,* ss dir. P. POUPARD, Paris, 1984, p. 1500–1502.

LABARBE J., *Un témoignage capital de Polyen sur la bataille des Thermopyles,* dans *BCH,* 77, 1954, p. 1–24.

LACROIX L., *Chevaux et attelages légendaires,* dans *Études d'archéologie numismatique,* Paris, 1974, p. 67–106 (*Publications de la Bibliothèque Salomon Reinach,* 3).

LACROIX L., *Deux traversées miraculeuses sur les monnaies de Marion en Chypre,* dans *Études d'Archéologie Numismatique,* Paris, 1974, p. 53–65 (*Publications de la Bibliothèque Salomon Reinach,* 3).

LACROIX L., *Fleuves et nymphes éponymes sur les monnaies grecques,* dans *RBN,* 99, 1953, p. 5–21.

LACROIX L., *La légende de Pélops et son iconographie,* dans *BCH,* 100, 1976, p. 327–341.

LACROLX L., *Les reproductions de statues sur les monnaies grecques : la statuaire archaïque et classique,* Liège, 1949 (*Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège,* 116).

LACROIX M., *Les* Bacchantes *d'Euripide,* Paris, 1976.

LARUE J.A., *Prurience Uncovered : The Psychology of Euripides' Pentheus,* dans *CJ,* 63, 1967–1968, p. 209–214.

LATTE K., *De Nonnulis Papyris Oxyrrhynchiis,* dans *Philologus,* 97, 1948, p. 37–58.

LATTE K, *Römische Religionsgeschichte,* Munich, I960 (*Handbuch der Altertumswissenschaft*).

LATTE K., Art. *Steinigung,* dans *RE,* 2e sér., 6, Stuttgart, 1929, col. 2294–2295.

LAURENS A.-F., *L'enfant entre l'épée et le chaudron. Contribution â une lecture iconographique,* dans *DHA,* 10, 1984, p. 203–252.

LAUROT B., *Idéaux grecs et barbarie chez Hérodote,* dans *Ktèma,* 6, 1981, p. 39–48.

LAWLER L.B., *The Dance in Ancient Greece,* dans *Studies presented to David Moore Robinson on his Seventieth Birthday,* 1, éd. G.E. MYLONAS, Saint-Louis, 1951, p. 23–51.

LAWLER L.B., *The Maenads : A Contribution to the Study of the Dance in Ancient Greece,* Rome, 1927 (*Memoirs of the American Academy in Rome,* 6).

LAWRENCE S.E., *Artemis in the* Agamemnon, dans *AJPh,* 97, 1976, p. 97–110.

LEBECK A., *The Robe of Iphigeneia in* Agamemnon, dans *GRBS,* 5, 1964, p. 35–41.

LE BŒUFFLE A. (éd.), *Hygin.* L'astronomie, Paris, 1983 *(CUF).*

LEFKOWITZ M.R., *L'héroïsme de la femme,* dans *BAGB,* 1981, p. 284–292.

LEGRAND P.–E. (éd.), *Hérodote.* Histoires, livre VII, Polymnie, Paris, 1951 *(CUF).*

LEGRAND P.–E., Art. *Sacrificium (Grèce),* dans *DAGR,* 4, Paris, s.d., p. 956–973.

LEINIEKS V., *Euripides,* Bakchai, *877–881 = 897–901,* dans JHS, 104, 1984, p. 178–179.

LEPELLEY C, *luvenes et circoncellions,* dans *AntAfr,* 15, 1980, p. 261–271.

LERAT L., *Les Locriens de l'ouest,* 2 t., Paris, 1952 (*BEFAR,* 176).

LEROUX F., *La religion des Celtes,* dans *Histoire des Religions,* 1, Paris, 1970, p. 781–840 (*La Pléiade*).

LESKY A., *Herakles und das Ketos,* dans *AAWW,* 104, 1967, p. 1–6.

LÉVÊQUE p., *Sur quelques cultes d'Arcadie : princesse–ourse, hommes–loups et dieux–chevaux,* dans *IH,* 23, 1961, p. 93–108.

LÉVY É., *Les origines du mirage scythe,* dans *Ktèma,* 6, 1981, p. 57–68.

LEWIS I.M., *Ecstatic Religion : An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism,* Harmondsworth, 1971.

Lexicon Iconographicum Mythologiœ Classical, Zurich, 1981–... (= *LIMC).*

LIDDEL H.G., SCOTT R., *A Greek-English Lexikon* (nouv. éd. par H.S. JONES, R. MCKENZIE e.a.), Oxford, 1940.

LINCOLN B., *Emerging from the Chrysalis : Studies in Rituals of Women's Initiation,* Cambridge (Mass.)–Londres, 1981.

LINDERS T., *Studies in the Treasure Records of Artemis Brauronia Found in Athens,* Stockholm, 1972 (*ActaAth,* 19).

LINTOTT A., *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City,* Guildford– Londres–Oxford–Worcester, 1982.

LIPIÑSKI E., *Sacrifices d'enfants à Carthage et dans le monde sémitique oriental,* dans *Carthago,* éd. E. Lipiñski, Leuven, 1988, p. 151–185 (*Studia Phoenicia,* 6).

LISSARAGUE F., *Iconographie de Dolon le loup,* dans *RA,* 1980, p. 3–30.

LLOYD–JONES H., *Artemis and Iphigeneia,* dans *JHS,* 103, 1983, p. 87–102.

LLOYD-JONES H., *The Robes of Iphigeneia,* dans *CR, 2,* 1952, p. 132–135.

LONGO O., *Dionysos à Thèbes,* dans *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement, pratique et symbolique dans l'Antiquité. Besançon, 25–26 avril 1984,* Paris, 1986, p. 93–103 (*Annales Littéraires de l'Université de Besançon,* 329).

LONIS R., *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique,* Paris, 1979 (*Annales Littéraires de l'Université de Besançon,* 238).

LONIS R., *Les usages de la guerre entre Grecs et Barbares, des guerres mediques au milieu du* IVe *s. avant J.C,* Paris, 1969 (*Annales Littéraires de l'Université de Besançon,* 104).

LONNOY M.–G., *Arès et Dionysos dans la tragédie grecque : le rapprochement des contraires,* dans *REG,* 98, 1985, p. 65–71.

L'ORANGE H.P., *The Adventus Ceremony and the Slaying of Pentheus,* dans *Late Classical and Mediaeval Studies in Honour of A.M. Friend,* Princeton, 1955, p. 7–14.

LORAUX N., *Le corps étranglé. Quelques faits et beaucoup de représentations,* dans *Du châtiment dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Table ronde organisée par l'École française de Rome* (*Rome, 9–11 novembre 1982),* Rome, 1984, p. 195–224 (*Collection de l'École française de Rome,* 79).

LORAUX N., *Façons tragiques de tuer une femme,* Paris, 1985.

LORAUX N., *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »,* Paris–La Haye–New York, 1981 (*École Pratique des Hautes Etudes. Civilisations et sociétés,* 65).

LORAUX N., *Mourir devant Troie, tomber pour Athènes : de la gloire du héros à l'idée de la cité,* dans *La mort, les morts dans les sociétés anciennes,* ss dir. G. GNOLI, J.-P. VERNANT, Cambridge–Londres–New Rochelle–Melbourne–Sydney–Paris, 1982, p. 143–154.

LORENZ K., *L'agression. Une histoire naturelle du mal,* Paris, 1979.

LORIMER H.L., Note introductive à C. WADDY, *A Scandinavian Cremation–Ceremony* dans *Antiquity,* 8, 1934, p. 58–59.

LOWENSTAM S., *The Death of Patroklos. A Study in Typology,* Königstein, 1981 (*Beiträge zur klassischen Philologie,* 133).

LUPPE W., *Hypothesis zum ersten „Phrixos" des Euripides,* dans *APF,* 32, 1986, p. 5–13.

MAAS E., *Kallimachos und Kyrene,* dans *Hermes,* 25, 1890, p. 400–411.

MAAS E., *Der Kampf im Temesa,* dans *JDAI, 22,* 1907, p. 18 *sq.*

MAAS P., *Aeschylus Agam. 231 ff. illustrated,* dans *CQ,* 1, 1951, ρ. 94.

MAASKANT-KLEIBRINK M., *The Stuff of which Greek Heroines are made,* dans *BABesh,* 64, 1989, p. 1–49.

MCDERMOTT, *Euripides'* Medea. *The Incarnation of Desordre,* Pennsylvania, 1989. McGinty P., *Dionysos's Revenge and the Validation of the Hellenic World-View,* dans *HThR,* 71, 1978, p. 77–94.

MCGINTY P., *Interpretation and Dionysos. Method in the Study of a God,* La Haye–Paris–New York, 1978 (*Religion and Reason,* 16).

MCKAY T.W., *Pentheus : The Literary and Artistic Evidence,* dans *AJA,* 74,1970, p. 199–200.

MCK CAMP II J., *A Drought in the Late Eighth Century B.C.,* dans *Hesperia,* 48, 1979, p. 397–411.

MAGGIULLI G., *Artemide-Callisto,* dans *Mythos. Scripta in honorem Marii Untersteiner,* Gênes, 1970, p. 179–185.

MAINOLDI C, *Cani mitici e rituali tra il regno del morti e il mondo dei viventi,* dans *QUCC* 37, 1981, p. 7–41.

MANNHARDT W., *Mythologische Forschungen,* Strasbourg, 1884.

MANNHARDT W., *Wald- und Feldkulte,* Berlin, 1905[2].

MARCHETTI P., *Le nymphée d'Argos,* à paraître.

MARCOTTE D., *Héros divinisés et simulacres dans le Catalogue hésiodique des femmes,* dans *AC,* 57, 1988, p. 249–257.

MARINATOS N., *The Imagery of Sacrifice : Minoan and Greek,* dans *Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26–29 June, 1986,* éds R. HÄGG, N. MARINATOS, G.C. NORDQUIST, Stockholm, 1988, p. 9–20 (*ActaAth,* 38).

MARINATOS S., *Le temple géométrique d'Apollon à Dréros,* dans *BCH,* 60,1936, p. 214–285.

MARINGER J., *Menschenopfer im Bestattungsbrauch Alteuropas. Eine Untersuchung über die Doppel- und Mehrbestattungen im vor- und frühgeschichtlichen Europa, inbesondere Mitteleuropa,* dans *Anthropos,* 37–38, 1942–1943, p. 1–112.

MARROU H.-I., *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, 2* t., Paris, 1965.

MARTELLI F., Il *sacrificio dei fanciulli nella letteratura greca e latina,* dans *Atti della settimana : sangue e antropología bíblica (Roma, 10–15 marzo 1980),* 1, éd. F. VATTIONI, Rome, 1981, p. 247–323 (*Centro Studi Sanguis Christi,* 1).

MARTÍNEZ-DIEZ A., *Euripides Erecteo,* Grenade, 1976.

MASARACCHIA E., *Ifigenia Taurica : un dramma a lieto fine ?,* dans *QUCC,* 18, 1984, p. 111–123.

MASARACCHIA E., *Il sacrificio nell'* Ifigenia in Aulide, dans *QUCC,* 14, 1983, p. 43–77.

MASSENZIO M., *Cultura e crisipermanente : la « xenia » dionisiaca,* dans *SMSR,* 40, 1969, p. 27–113.

MASSENZIO M., *La festa di Artemis Triklaria e Dionysos Aisymnetes a Patrai,* dans *SMSR,* 39, 1968, p. 100–132.

MASSON O., *Les fragments du poète Hipponax. Édition critique et commentée,* Paris, 1962 (*Études et Commentaires,* 43).

MASSON O., *Le nom des « pharmakoi » athéniens : SYBAKCHOI* ou *SYMBAKCHOI ?,* dans *AIPhO,* 10, 1950, p. 449–454.

MASSON O., *Sur un papyrus contenant des fragments d'Hipponax (P. Oxy. 2176),* dans *REG,* 62, 1949, p. 300–319.

MASSON O., *À propos d'un rituel hittite pour la lustration d'une armée. Le rite de purification par le passage entre les deux parties d'une victime,* dans *RHR,* 137, 1950, p. 5–25.

MASTROCINQUE A., *Ricerche sulla storia greca arcaica. II : La lapidazione dei Ciloniani,* dans *RIL,* 112, 1978, p. 3–9.

MAU A., Art. *Bestattung,* dans *RE,* 5, Stuttgart, 1897, col. 331–359.

MAURY A., *Histoire des religions de la Grèce antique, depuis leur origine jusqu'à leur complète institution, 2* t., Paris, 1857–1859, p. 101–106.

MAZON P., *Notes sur quelques passages du XXIIIe chant de l'*Iliade, dans *REA,* 42, 1940, p. 254–262.

MELE A., *L'eroedi Temesa tra Ausoni e Greci,* dans *Modes de contact et processus de transformation dans les sociétés anciennes. Actes du colloque de Cortone (24–30 mai 1981),* Pise–Rome, 1983, p. 848–888 (*Collection de l'École française de Rome,* 67).

MELLERT-HOFFMANN G., *Untersuchungen zur „Iphigenie in Aulis" des Euripides,* Heidelberg, 1969 (*Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften,* N.F., 28).

Mentor. Guide bibliographique de la religion grecque. Bibliographical Survey of Greek Religion, ss dir. A. MOTTE, V. PIRENNE–DELFORGE et P. WATHELET, Liège, 1992 (*Kernos,* suppl. 2).

MÉRIDIER L. (éd.), *Euripide.* Les Héraclides, Paris, 1925 (*CUF).*

MÉRIDIER L. (éd.), *Euripide.* Médée, Paris, 1925(*CUF).*

MERKELBACH R., *Aglauros (Die Religion der Epheben),* dans *ZPE,* 9, 1972, p. 277–283.

MERKELBACH R., *Bacchylides auf einer Sieger in der Hemerasia zu Lousoi,* dans *ZPE,* 11, 1973, p. 257–260.

MÉRON É., *Grandeur et misère de Clytemnestre,* dans *REA,* 87, 1985, p. 245–255.

MESLIN M., *L'herméneutique des rituels d'initiation,* dans *Les rites d'initiation. Actes du colloque de Liège et Louvain-la-Neuve, 20–21 novembre 1984,* éds J. RIES, H. LIMET, Louvain-la-Neuve, 1986, p. 87–105 (*Homo Religiosus,* 13).

MEULI K., *Griechische Opferbräuche,* dans *Phyllobolia. Festschrift für P. Von der Muhll,* Bâle, 1946, p. 185–288.

MEUNIER M., *Euripide.* Les Bacchantes, Paris, 1923.

MICHELINI A.N., *Euripides and the Tragic Tradition,* Wisconsin, 1987.

MICHELL H., *Sparte et les Spartiates,* trad. a. Cœuroy, Paris, 1953.

MIKALSON J.D., *The Sacred and Civil Calendar of the Athenian Year,* Princeton, 1975.

MILLER E., *Mélanges de littérature grecque,* Paris, 1868.

MILNE M.J., Compte rendu de F. BROMMER, *Die Königstochter und das Ungeheuer,* dans *AJA,* 60, 1956, p. 300–302.

MOMIGLIANO A., *The Locrian Maidens and the Date of Lycophron's* Alexandra, dans *CQ,* 39, 1945, p. 49–53.

MOMMSEN A., *Feste der Stadt Athen im Altertum,* Leipzig, 1898.

MONBRUN P., *Artémis et le palmier–dattier,* dans *Pallas,* 35, 1989, ρ. 69–91.

MONTEPAONE C, *L'arkteia α Brauron,* dans *SSR,* 3, 1979, p. 343–364.

MONTEPAONE C, *Il mito di fondazione del rituale munichio in onore di Artemis,* dans *RCGO,* 1, 1979, p. 65–76.

MOREAU A., *Les ambivalences de Cassandre,* dans *Entre hommes et dieux. Le convive, le héros, le prophète,* éd. A.-F. Laurens, Paris, 1989, p. 145–167 (*Annales Littéraires de l'Université de Besançon,* 391).

MOREAU A., *Le discobole meurtrier,* dans *Pallas,* 34, 1988, p. 1–18.

MOREAU A., *Épouser la princesse : Pélops et Hippodamie,* dans *Femmes et patrimoine dans les sociétés rurales de l'Europe méditerranéenne,* éd. G. Ravis–Giordani, Paris, 1987, p. 227–237.

MOREAU A., *À propos d'Œdipe : la liaison entre trois crimes : parricide, inceste et cannibalisme,* dans *Études de littérature ancienne,* 1, 1979, p. 97–127.

MORET A., *Histoire de l'Orient,* 1, Paris, 1941 (*Histoire Générale. Histoire Ancienne*).

MORET J.-M., *L'Iliupersis dans la céramique italiote. Les mythes et leur expression figurée au IVe siècle, 2* t., Rome, 1975(*Bibliotheca Helvetica Romana,* 14).

MORET J.-M., *Œdipe, la sphinx et les Thébains. Essai de mythologie iconographique, 2* t., Rome, 1984 (*Bibliotheca Helvetica Romana,* 23).

MORETTI L., *Iscrizioni agonistiche greche,* Rome, 1953 (*Studi pubblicati dall'istituto italiano per la storia antica,* 12).

MORETTI L., *Olympionikai, vincitori negli antichi agonici olimpici,* Rome, 1957.

MORGENTHALER K., *Theseus und Minotauros. Vier Vasenfragmente in Bern,* dans *Hefte des archaeologischen Seminars der Universität Bern,* 6, 1980, p. 15–18.

MORRIS D., *Le singe nu,* trad. J. Rosenthal, Paris, 1968.

MOTTE A., *L'expression du sacré dans la religion grecque,* dans *L'expression du sacré dans les grandes religions,* éd.J. Ries, 3, Louvain-la-Neuve, 1986, p. 109–256 (*Homo Religiosus,* 3).

MOTTE A., *Prairies et jardins de la Grèce antique. De la Religion à la Philosophie,* Bruxelles, 1973 (*Académie Royale de Belgique. Mémoires de la Classe des Lettres,* 61).

MOULINIER L., *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs, d'Homère à Aristote,* Paris, 1952 (*Études et Commentaires,* 12).

MÜLLER K.O., *Die Dorier,* Breslau, 1844[2].

MURRAY G., *The* Bacchae *in Relation of Certain Currents of Thought in the Fifth Century,* dans *Essays and Addresses,* Londres, 1921, p. 56–87.

MURRAY G. (éd.), *Euripides' Fabulae,* 3, Oxford, 1913[2] (*Scriptorum Classicorum. Bibliotheca Oxoniensis*).

MURRAY G., *The Rise of the Greek Epic,* Oxford–Londres, 19244.

MYERS F.W.H., *Greek Oracles,* dans *Hellenica. A Collection of Essays on Greek Poetry, Philosophy, History and Religion,* éd. E. ABBOTT, Londres–New York–Bombay–Calcutta, 1913[2], p. 388–449.

MYLONAS G.E., *Burial Customs,* dans *A Companion to Homer,* éds A.J.B. WACE, F.H. STUBBINGS, Londres, 1962, p. 478–488.

MYLONAS G.E., *Eleusis and the Eleusinian Mysteries,* Princeton, 1961.

MYLONAS G.E., *Homeric and Mycenaean Burial Customs,* dans *AJA,* 52, 1948, p. 56–81.

MYLONAS G.E., *The Lykaian Altar of Zeus,* dans *Classical Studies in Honour of' W.A. Old-father,* Urbana, 1943, p. 122–133.

NAGY G., *On the Death of Actaeon,* dans *HSPh, 77,* 1973, p. 179–180.

NAGY G., *Phaeton, Sappho's Phaon and the White Rock of Leucas,* dans *HSPh, 77,* 1973, p. 137–177.

NANCY C, Φάρμακον σωτηρίας. *Le mécanisme du sacrifice humain chez Euripide,* dans *Théâtre et spectacle dans l 'Antiquité. Actes du colloque de Strasbourg, 5– 7 novembre 1981,* Leyde, 1983, p. 17–30.

NEIIENDAM K., *A Fresco showing a Hellenistic Performance of Euripides' "Iphigenia in Aulis",* dans *ARID,* 16, 1987, p. 53–59.

NEITZEL H., *Artemis und Agamemnon in der Parodos des aischyleischen „Agamemnon",* dans *Hermes,* 107, 1979, p. 10–32.

NICHOLSON O., *Hercules at the Milvian Bridge : Lactantius, Divine Institutes I, 21, 6–9,* dans *Latomus,* 43, 1984, p. 133–142.

NILSSON M.P., *Early Orphism and Kindred Religious Movements,* dans *HThR,* 28, 1935, p. 203–204.

NILSSON M.P., *Geschichte der griechischen Religion,* 1, Munich, 19673 (*Handbuch der Altertumswissenschaft*) [= *GGR*[3]].

NILSSON M.P., *Griechische Feste von religiöser Bedeutung,* Leipzig, 1906.

NILSSON M.P., *Die Grundlagen des spartanischen Lebens,* dans *Klio,* 12, 1912, p. 308–340 (= *Opuscula selecta, 2,* Lund, 1952, p. 826–869).

NILSSON M.P., *A History of Greek Religion,* Oxford, 1949[2].

NILSSON M.P., *Homer and Mycenae,* Londres, 1933.

NILSSON M.P., *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion,* Lund, 19502 (*Skrifter Utgivna av Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Lund,* 9) [= *MMR*[2]].

NILSSON M.P., *The Mycenaean Origin of Greek Mythology,* Berkeley–Los Angeles–Londres, 1932.

NORSA M., VITELLI G. (éds), *Callimachus.* Diègèseis *di poemi di Callimacho in un papiro di Tebtynis,* Florence, 1934.

NORWOOD G, *The Riddle of the* Bacchae, Londres, 1908.

NOTTET P., *Girard, Euripide et Dionysos,* dans *AC,* 50, 1983, p. 607–620.

OAKLEY J.H., *Athamas, Ino, Hermes and the Infant Dionysus : A Hydria by Hermonax,* dans *AK,* 25, 1982, p. 44–47.

O'CONNOR-VISSER E.A.M.E., *Aspects of Human Sacrifice in the Tragedies of Euripides,* Amsterdam, 1987.

OPPERMAN H, Art. *Tauropolos,* dans *RE,* 2[e] sér., 5, Stuttgart, 1934, col. 34–38.

ORANJE H, *Euripides'* Bacchae. *The Play and its Audience,* Leyde, 1984 (*Mnemosyne,* suppl. 78).

ORBAN M., *Les* Bacchantes : *Euripide fidèle à lui-même,* dans *LEC,* 52, 1984, p. 217–232.

OSBORNE R.G., *Demos. The Discovery of Classical Athens,* Cambridge, 1985.

OTTO W., *Dionysos. Mythos und Kultus,* Francfort s/Main, 1960.

PAGE D., *Select Papyri,* 3, LONDRES, 1962 (*The Loeb Classical Library*).

PAIRAULT F.H., *Recherches sur quelques séries d'urnes de Volterra â représentations mythologiques,* Paris–Rome, 1972 (*Collection de l'École française de Rome,* 12).

PAIS E., *La legenda di Eutimo e dell' Heroon di Temesa,* dans *Italia antica*, 2, Bologne, 1922, p. 79 *sq.*

PAIS E., *Nuove osservazioni sulla lotta di Eutimo di Locri a Temesa,* dans *Italia antica*, 2, Bologne, 1922, p. 93 *sq.*

PAPADIMITRIOU J., *The Sanctuary of Artemis Brauron,* dans *Scientific American*, 208, 1963 (juin), p. 110–120.

PAPATHOMOPOULOS N. (éd.), *Antoninus Liberalis.* Les métamorphoses, Paris, 1968 *(CUF).*

PARIS p., Art. *Diana,* dans *DAGR,* 2, Paris, 1892, p. 130–157.

PARKE H.W., *Festivals of the Athenians,* Londres, 1977 (*Aspects of Greek and Roman Life*).

PARKE H.W., *Greek Oracles,* Londres, 1969.

PARKE H.W., *The Oracles of Zeus. Dodona, Olympia, Ammon,* Oxford, 1967.

PARKE H.W., WORMELL D.E.W., *The Delphic Oracle, 2* t., Oxford, 1956.

PARKE H.W., WORMELL D.E.W., *Notes on Delphic Oracles,* dans *CQ,* 43, 1949, p. 138–140.

PARKER R., *Dionysus at the Haloa,* dans *Hermes,* 107, 1979, p. 256–257.

PARKER R., *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion,* Oxford, 1983.

PAX N., Art. *Circumambulatio,* dans *Reallexikon für Antike und Christentum,* 3, Stuttgart, 1957, col. 143–152.

PEARSON A.C., Art. *Human Sacrifice (Greek),* dans *ERE,* 6, Edimbourg, 1914, p. 847–849.

PEARSON L., *The Pseudo-History of Messenia and its Authors,* dans *Historia,* 11, 1962, p. 397–426.

PELEKIDIS C, *Histoire de l'éphébie attique des origines à 31 avant Jésus-Christ,* Paris, 1962 (*École française dAthènes. Travaux et mémoires des anciens membres de lÉcole et de divers savants,* 13).

PEMBROKE S., *Locres et Tarente : le rôle des femmes dans la fondation de deux colonies grecques,* dans *Annales (ESC),* 25, 1970, p. 1240–1270.

PEPPAS-DELMOUSOU D., *Autour des inventaires de Brauron,* dans *Comptes et inventaires dans la cité grecque. Actes du colloque international d'épigraphie, tenu à Neuchâtel du 23 au 26 septembre 1986 en l'honneur de Jacques Treheux,* éd. D. KNOEPFLER, Neuchâtel–Genève, 1988, p. 323–346.

PEPPAS-DELMOUSOU D., *The Theoria of Brauron,* dans *Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26–29 June, 1986,* éds R. HÄGG, N. MARINATOS, G.C. NORDQUIST, Stockholm, 1988, p. 255–258 (*ActaAth,* 38).

PERLMAN P., *Plato's* Laws *833 C–834D and the Bears of Brauron,* dans *GRBS,* 24, 1983, p. 115–130.

PERSSON A.W., *The Royal Tombs at Dendra near Midea,* Lund, 1931.

PESTALOZZA U., *Sacerdoti e sacerdotesse impuberi net culti di Atena e di Artemide,* dans *SMSR,* 9, 1933, p. 174–202.

PESTALOZZA U., *Le thargelie ateniese,* dans *SMSR,* 6, 1930, p. 232–272.

PESTALOZZA U., *Le thargelie ateniese,* dans *SMSR, 7,* 1931, p. 59–93.

PETERSON F.A., *Ancient Mexico. An Introduction to the Pre-Hispanic Cultures,* Londres, 1959.

PETROPOULOU A., *The Thracian Funerary Rites (Her. 5.8) and Similar Greek Practices,* dans *Talanta,* 18–19, 1986–1987, p. 29–47.

PFIFFIG A.J., *Religio etrusca,* Graz, 1975.

PFISTER F., Compte rendu de V. GEBHARD, *Die Pharmakoi in Ionien und die Sybakchoi in Athen,* dans *Gnomon,* 5, 1929, p. 94–98.

PFUHL E., *Malerei und Zeichnung der Griechen,* 3, Munich, 1923.

PHILIPP G.B., *Herakles und der frühgriechische Dichtung. Zu Plut., De Hdt. Mal., 14, 857E–F,* dans *Gymnasium,* 91, 1984, p. 327–340.

PHIPIPPART H., *Iconographie des* Bacchantes *d'Euripide,* dans *RBPh,* 9, 1930, p. 5–72.

PHILIPPART H., *Iconographie* d'Iphigénie en Tauride, dans *RBPh,* 4, 1925, p. 6–33.

PHILIPPART H., *Pausanias à Thèbes et les fouilles de A. Keramopoullos,* dans *RUB,* 1922–1923, p. 140–157.

PHILLIPS K.M., *Perseus and Andromeda,* dans *AJA, 72,* 1968, p. 1–23.

PICARD C, *Apollon sur la mitra d'Axos,* dans *Studies presented to David Moore Robinson,* 1, éd. G.E. MYLONAS, Saint-Louis, 1951, p. 655–663.

PICARD C, *Les bûchers sacrés d'Éleusis,* dans *RHR,* 107, 1933, p. 137–154.

PICARD C, *L'héraion de Perachora et les enfants de Médée,* dans *RA,* 35,1932, p. 218–229.

PICARD C, *Les sacrifices d'enfants à Carthage,* dans *Histoire et archéologie. Les dossiers,* 69, 1982–1983, p. 18–27.

PICCALUGA G., *Lykaon. Un tema mitico,* Rome, 1968 (*SMSR,* suppl. 4).

PIGNARRE R. (éd.), *Sophocle. Théâtre complet,* Paris, 1964 *(GF).*

PINGET M., *La mort volontaire au Japon,* Paris, 1984.

PIPPIN BURNETT A., *Pentheus and Dionysus : Host and Guest,* dans *CP,* 65,1970, p. 15–29.

PLATNAUER M. (éd.), *Euripides* Iphigenia in Tauris, Oxford, 1938.

PLEY J., Art. *Melampous,* dans *RE,* 29, Stuttgart, 1931, col. 392–399.

POHLENZ M., Art. *Kronos,* dans *RE,* 22, Stuttgart, 1922, col. 1982–2018.

POLIGNAC F. DE –, *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société,* VIIIe–VIIe *siècles avant J.-C,* Paris, 1984 (*Textes à l'appui. Histoire classique*).

PORTEFAIX L., *Concepts of Ecstasy in Euripides' "Bacchanals" and their Interpretation,* dans *Religious Ecstasy,* éd. N.G. Holm, Stockholm, 1982, p. 201–210.

POTTIER E., ALBERT M., SAGLIO E., Art. *Coma,* dans *DAGR,* 1, Paris, 1877, p. 1355–1371.

POUILLOUX J., *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos,* 1, Paris, 1954 (*Études thasiennes,* 3).

POULAT É., *Entre tant de sacrifices,* dans *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant,* Paris, 1987, p. 235–248 (*Recherches d'Histoire et de Sciences sociales,* 26).

POWELL B., *Athenian Mythology. Erichthonius and the Three Daughters of Cecrops,* New York, 1906.

PRELLER L., ROBERT C, *Die griechische Heldensage,* Berlin, 1920–19264.

PREUNER E., *Aus alten Papieren,* dans *MDAI (A),* 49, 1924, p. 102–152.

PRITCHETT W.K., *The Greek State at War,* 3, Berkeley–Los Angeles, 1979.

PRITCHETT W.K., *Studies in Ancient Greek Topography,* Berkeley–Los Angeles, 1965 (*University of California Publications in Classical Studies,* 1).

PRIVITERA G.A., *Dionisio in Omero e nella poesía greca arcaica,* Rome, 1970.

PRIVITERA G.A., *Dionisio nella società micenea,* dans *Atti e memorie del I° congresso internazionale di micenologia,* Rome, 1967, p. 151–156 (*Incunabula Graeca,* 25).

PRZYLUSKI J., *Les confréries de loups-garous dans les sociétés indo-européennes,* dans *RHR,* 121, 1940, p. 128–145.

PRZYLUSKI J., *La Grande Déesse. Introduction à l'étude comparative des religions,* Paris, 1950 (*Bibliothèque historique*).

PUGLIESE CARATEIXI G, *Reflessioni su Temesa,* dans *Temesa e il suo territorio. Atti del colloquio di Perugia e Trevi (30–31 maggio 1981),* éd. G. Maddoli, Tarente, 1982, p. 11–14 (*Magna Graecia, 2*).

PULCI DORIA BREGLIA L., *Artemis Amarynthia,* dans *Contributions à l'étude de la société et de la colonisation eubéennes,* Naples, 1975, p. 37–47 (*Cahiers du Centre Jean Bérard,* 2).

RADKE G, Art. *Proitides,* dans *RE,* 45, Stuttgart, 1957, col. 117–125.

RADKE G., Art. *Proitos,* dans *RE,* 45, Stuttgart, 1957, col. 125–133.

RAOUL-ROCHETTE D., *Histoire critique de l'établissement des colonies grecques, 4* t., Paris, 1815.

RAPP A., Art. *Minyaden,* dans *RLM, 2* (2), rééd. Hildescheim, 1965, col. 3012–3016.

RAPP A., Art. *Proitides,* dans *RLM,* 3 (2), rééd. Hildescheim, 1965, col. 3000–3010.

RAPP A., Art. *Proitos (1),* dans *RLM,* 3 (2), rééd. Hildescheim, 1965, col. 3010–3014.

RAPP G, ASCHENBRENNER S.E. (éds), *Excavations at Nichoria in Southwest Greece. I. Site, Environs and Techniques,* Mineapolis, 1978.

REBUFFAT R., *Le meurtre de Troïlos sur les urnes étrusques* (*La nuit et l'aurore, V*), dans *MEER,* 84, 1972, p. 514–542.

REBUFFAT R., *Le sacrifice du fils de Créon dans les « Phéniciennes » d'Euripide,* dans *REA, 74,* 1972, p. 14–31.

La regalita sacra. The Sacral Kingship. Contributions to the Central Theme of the VIIIth *International Congress for the History of Religions (Rome, April 1955),* Leyde, 1959 (*Studies in the History of Religions. Numen,* suppl. 4).

REINACH A., *L'origine de deux légendes homériques. Le viol de Kassandre — Le rapt d'Hélène,* dans *RHR,* 69, 1914, p. 12–53.

REINACH S., *La flagellation rituelle,* dans *Cultes, Mythes et Religions,* 1, Paris, 1922, p. 173–183.

REINACH S., *Un mythe de sacrifice,* dans *RHR,* 91, 1925, p. 137–152.

REINACH S., *Observations sur le mythe d'Iphigénie,* dans *REG,* 28, 1915, p. 1–15. *Religious Ecstasy,* éd. N.G Holm, Stockholm, 1982.

RENNER T., *A Papyrus Dictionary of Metamorphoses,* dans *HSPh,* 82, 1978, p. 277–293.

RIBICHINI S., *Beliefs and Religious Life,* dans *The Phoenicians,* ss dir. S. Moscati, Milan, 1988, p. 104–125.

RIBICHINI S., *Morte e sacrificio divino nelle tradizioni sul pantheon fenicio,* dans *Atti della settimana : sangue e antropologia biblica nella patrística (Roma, 23–28 novembre 1981), 2,* éd. F. VATTIONI, Rome, 1982, p. 815–852 (*Centro Studi Sanguis Christi,* 2).

RICHARDSON N.J., *Early Greek Views about Life after Death,* dans *Greek Religion and Society,* éd. P.E. EASTERLING et J.V. MUIR, Cambridge–Londres–New York–New Rochelle–Melbourne–Sidney, 1985, p. 50–66.

RICHARDSON N.J., *The Homeric Hymn to Demeter,* Oxford, 1974.

RIES J., *L'homme, le rite et l'initiation selon Mircea Eliade,* dans *Les rites d'initiation. Actes du colloque de Liège et Louvain-la-Neuve, 20–21 novembre 1984,* éds J. RIES, H. LIMET, Louvain-la-Neuve, 1986, p. 13–26 (*Homo Religiosus,* 13).

RIES J., *Les rites d'initiation et le sacré,* dans *Les rites d'initiation. Actes du colloque de Liège et Louvain-la-Neuve, 20–21 novembre 1984,* éds J. Ries, H. Limet, Louvain-la-Neuve, 1986, p. 27–37 (*Homo Religiosus,* 13).

RIES J., *Les rites d'initiation dans la vie de l'homme religieux,* dans *Les rites d'initiation. Actes du colloque de Liège et Louvain-la-Neuve, 20–21 novembre 1984,* éds J. RIES, H. LIMET, Louvain-la-Neuve, 1986, p. 457–489 (*Homo Religiosus,* 13).

Les rites d'initiation. Actes du colloque de Liège et Louvain-la-Neuve, 20–21 novembre 1984, éds J. RIES, H. LIMET, Louvain-la-Neuve, 1986 (*Homo Religiosus,* 13).

RIZZO G.E., *La pittura ellenistico–romana,* Milan, 1929 (*Thesaurus Artiurri*).

ROBERT C, voir PRELLER L., ROBERT C

ROBERT F., *La religion grecque,* Paris, 1981 (*Que sais–je ?,* 1969).

ROBERT F., *Thymélé. Recherches sur la signification et la destination des monuments circulaires dans l'architecture de la Grèce,* Paris, 1959 (*BEFAR, 147*).

ROBERT L., *Amphitales,* dans *Opera minora selecta,* 1, Amsterdam, 1969, p. 633–643.

ROBERT L., *Épigrammes d'Aphrodisias,* dans *Hellenica, 4,* Paris, 1948, p. 126–135.

ROBERT L., *Études épigraphiques et philologiques,* Paris, 1938.

ROBERT L., *Études sur les inscriptions et la topographie de la Grèce centrale,* dans *BCH,* 59, 1935, p. 193–198.

ROBERT L., *Les fêtes de Dionysos à Thèbes et l'amphictionie,* dans *AE,* 1977, p. 195–218.

ROBERT L., *III. Monnaies, villes et cultes dans la vallée du Méandre. 2. Le Dendrophore de Magnésie,* dans *Documents d'Asie Mineure,* Athènes, 1985, p. 35–46 (*BEFAR,* 239 bis).

ROBERT L., *Recherches épigraphiques,* dans *REA,* 62,1960, p. 276–361.

ROBERT L., *Retour à Magnésie avec Artémidore,* dans *Documents d'Asie Mineure,* Athènes, 1985, p. 234–239 (*BEFAR,* 239 bis).

ROBERTS S.R., *Iphigeneia as a Bride,* dans *AJA,* 78, 1974, p. 175.

ROBERTSON M., *Ibycus, Polycrates, Troilus, Polyxena,* dans *BICS,* 17, 1970, p. 11–15.

ROBERTSON N., *The Riddle of the Arrhephoria,* dans *HSPh,* 87, 1983, p. 241–288.

RÖSLER W., *Das Frevel des Aias in der* Iliupersis, dans *ZPE,* 69, 1987, p. 1–8.

ROHDE E., *Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité,* trad. A. REYMOND, Paris, 1928.

ROLLEY C, *Classes d'âge et chasses rituelles : nouveaux documents,* dans *REG,* 101, 1988, p. XX–XXI.

ROMANO I.B., *Early Greek Cult Images and Cult Practices,* dans *Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29June, 1986,* éds R. HÄGG, N. MARINATOS, G.C. NORDQUIST, Stockholm, 1988, p. 127–134 (*ActaAth,* 38).

ROMILLY J. DE –, *L'évolution du pathétique d'Eschyle à Euripide,* Paris, 1980 (*Collection d'Études Anciennes*).

ROMILLY J. DE –, *Les « Phéniciennes » d'Euripide ou l'actualité dans la tragédie grecque,* dans *RPh,* 39, 1965, p. 28–47.

Romilly J. de –, *Le thème du bonheur dans les* Bacchantes, dans *REG,* 76, 1963, p. 361–380.

ROMILLY J. DE –, *La tragédie grecque,* Paris, 1970 (*SUP, Littératures anciennes*).

ROSCHER W.H., Art. *Aisymnetes,* dans *RLM,* 1 (1), rééd. Hildescheim, 1965, col. 197–198.

ROSE H.J., *The Bride of Hades,* dans *CP,* 20, 1925, ρ. 238–242.

ROSE H.J., *The Cult of Artemis Orthia,* dans *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta. Excavated and described by Members of the British School at Athens, 1906-1910,* éd. R.M. DAWKINS, Londres, 1929, p. 399–407 (*JHS,* suppl. 5).

ROSE H.J., *A Handbook of Greek Mythology, including its Extension to Rome,* Londres, 1958[6].

ROSE H.J., *Primitive Culture in Greece,* Londres, 1923.

ROSENMEYER T.G., *Tragedy and Religion : The "Bacchae",* dans *Oxford Readings in Greek Tragedy,* éd. E. SEGAL, Oxford, 1983, p. 370–389.

ROUSE W.H.D., *Greek Votive Offerings. An Essay in the History of Greek Religion,* Cambridge, 1902.

ROUSSEL P., *Les chlamydes des éphèbes athéniens,* dans *REA,* 43, 1941, ρ. 163–165.

ROUSSEL P., *L'exposition des enfants à Sparte,* dans *REA,* 45, 1943, p. 5–17.

ROUSSEL P., *Les fiançailles d'Haimon et d'Antigone,* dans *REG,* 35, 1922, p. 63–81.

ROUSSEL P., *Médée et le meurtre de ses enfants,* dans *REA, 22,* 1920, p. 157–171.

ROUSSEL P., *Sparte,* Paris, 1947[2].

ROUSSEL P., *Le thème du sacrifice volontaire dans la tragédie d'Euripide,* dans *RBPh,* 1922, p. 225–240.

ROUX G., *Pausanias en Corinthie. Texte, traduction, commentaire archéologique et topographique,* Paris, 1958 (*Annales de l'Université de Lyon,* 31).

ROUX J., *Euripide.* Les Bacchantes. *Introduction, texte et traduction, 2* t., Paris, 1970–1972 (*Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Lyon,* 21).

ROUX J., *Sur la parodos des* Bacchantes, dans *REG,* 75, 1962, p. 64–71.

ROUX J., *Pillage en Béotie,* dans *REG,* 76, 1963, p. 34–38.

RUDHARDT J., *Comprendre la religion grecque,* dans *Kernos,* 4, 1991, p. 47–49.

RUDHARDT J., *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique,* Genève, 1958.

RUHL L., Art. *Tyche,* dans *RLM,* 5, rééd. Hildescheim, 1965, col. 1309–1357.

RUIPEREZ M.S., *The Mycenaean Name of Dionysos,* dans *Res Mycenaeae. Akten des VII. internationalen mykenologischen Colloquiums in Nürnberg vom 6.-10. April 1981,* Göttingen, 1983, p. 408–412.

RUMPF A., *Malerei und Zeichnung der klassischen Antike,* Munich, 1953 (*Handbuch der Archaeologie,* 4).

RUPP D.W., *The Lost Classical Palaimonion found ?,* dans *Hesperia,* 48, 1979, p. 64–72.

RUTHERFORD I.G, IRVINE J.A.D., *The Race in the Athenian Oschophoria and a Oschophoricon by Pindar,* dans *ZPE*, 72, 1988, p. 43–51.

SABBATUOCI D., *Essai sur le mysticisme grec,* trad. P. Darmon, Paris, 1982.

Le sacrifice dans l'Antiquité, éds J. Rudhardt, O. Reverdin, Genève, 1981 (*Entretiens Hardt,* 27).

SÄFFLUND G, *The Agoge of the Minoan Youth as reflected by Palatial Iconography,* dans *The Function of Minoan Palaces. Proceedings of the Fourth International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 10-16 June, 1984,* éds R. HÄGG, N. MARINATOS, Stockholm, 1987, p. 227–233 (*ActaAth,* 35).

SAID S., *La faute tragique,* Paris, 1978 (*FM, Textes à l'appui*).

SAID S., *Iphigénie à Aulis. une tragédie panhellénique ?,* dans *REG,* 101, 1988, p. XXI.

SAINTYVES P., *Les contes de Perrault et les récits parallèles. Leurs origines,* Paris, 1923. Sakellarakis Y.A., *The Idaean Cave. Minoan and Greek Worship,* dans *Kernos,* 1, 1988, p. 207–214.

SAKELLARAKIS Y.A., *Some Geometric and Archaic Votives from the Idaean Cave,* dans *Early Greek Cult Practice. Proceedings of the Fifth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29 June, 1986,* éds R. HÄGG, N. MARINATOS, G.C. NORDQUIST, Stockholm, 1988, p. 173–193 (*ActaAth,* 38).

SAKELLARAKIS Y.A., SAPOUNA-SAKELLARAKI E., *Ἀνασκαφή Ἀρχανῶν,* dans *PAAH,* 1979, p. 331–392.

SAKELLARAKIS Y.A., SAPOUNA-SAKELLARAKI E., *Drama of Death in a Minoan Temple,* dans *National Geographic,* 159, 1981, p. 205–222.

SAKELLARIOU M.B., *La migration des Aenianes,* dans *Aux origines de l'Hellénisme. La Crète et la Grèce. Hommage à Henri Van Effenterre,* Paris, 1984, p. 173–180.

SAKELLARIOU M.B., *Les Proto-Grecs,* Athènes, 1980.

SALE W., *Callista and the Virginity of Artemis,* dans *RhM,* 198, 1965, p. 11–35.

SALE W., *The Psychoanalysis of Pentheus in the* Bacchae *of Euripides,* dans *YCIS,* 22, 1972, p. 63–82.

SALE W., *Temple-Legends of the Arkteia,* dans *RhM,* 118, 1975, p. 265–284.

SAMUEL A.E., *Greek and Roman Chronology. Calendars and Years in Classical Antiquity,* Munich, 1972 (*Handbuch der Altertumswissenschaft*).

The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta. Excavated and described by Members of the British School at Athens, 1906-1910, éd. R.M. DAWKINS, Londres, 1929 (*JHS,* suppl. 5).

SANSONE D., *The Sacrifice-Motif in Euripides'* IT, dans *TAPhA,* 105, 1975, p. 283–295.

SANTARCANGELI P., *Le livre des labyrinthes. Histoire d'un mythe et d'un symbole,* trad. M. LACAU, Paris, 1974 (*Bibliothèque des Idées*).

SARACINO F., *Il sacrificio di Mesha,* dans *Atti della settimana : sangue e antropología nella letteratura cristiana (Roma, 29 novembre-4 dicembre 1982,* 1, éd. F. Vattioni, Rome, 1983, p. 403–423 (*Centro Studi Sanguis Christi,* 3).

SAVALLI L, *La donna nella societâ della Grecia antica,* Bologne, 1983.

SAVIGNONI L., *Sul sacrificio funebre a Patroclo, rappresentato in un vaso falisco e in altri monumenti,* dans *Ausonia,* 5, 1910, p. 128–145.

SAYLES W.G., *The Locrian Ajax. Stylistic Change in the Fourth Century B.C.,* dans *SAN,* 16, 1985, p. 27–28 ; 35.

SCARPI P., *Melampus e i « miracoli » di Dionysos. Un'ipotesi di lavoro,* dans *Perennitas. Studi in Onore di Angelo Brelich,* Rome, 1980, p. 431–444.

SCHACHTER A., *A Boeotian Cult Type,* dans *BICS,* 14, 1967, p. 1–16.

SCHACHTER A., *The Boiotian Herakles,* dans *Teiresias,* suppl. 2, 1979, p. 37–43.

SCHACHTER A., *Cults of Boiotia. 1. Acheloos to Hera,* Londres, 1981 (*BICS,* suppl. 38.1).

SCHACHTER A., *Cults of Boiotia. 2. Herakles to Poseidon,* Londres, 1986 (*BICS,* suppl. 38.2).

SCHANZ M., HOSIUS C, *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian,* Munich, 1966 (*Handbuch der Altertumswissenschaft*).

SCHAUENBURG K., *Aktaion in der unteritalischen Vasenmalerei,* dans *JDAI,* 84, 1969, p. 29–46.

SCHAUENBURG K., *Perseus in der Kunst des Altertums,* Bonn, 1960.

SCHAUENBURG K., *Phrixos,* dans *RhM,* 101, 1958, p. 41–51.

SCHEFOLD K., *Frühgriechische Sagenbilder,* Munich, 1964 (*Antike Welt*).

SCHEFOLD K., *Die Wände Pompejis. Topographisches Verzeichnis der Bildmotive,* Berlin, 1957.

SCHENK VON STAUFFENBERG A., *Die römische Kaisergeschichte bei Malalas. Text der Bücher LX–XII und Untersuchungen,* Stuttgart, 1931.

SCHERER M.R., *The Legends of Troy in Art and Literature,* New York, 1963.

SCHLAM C.C., *Diana and Acteon. Metamorphoses of a Myth,* dans *ClAnt,* 3, 1984, p. 82–110.

SCHMIDT J., *Freiwilliger Opfertod bei Euripides. Ein Beitrag zu seiner dramatischen Technik,* Glessen, 1921 (*RGW,* 17.2).

SCHMIDT J., Art. *Omophagia,* dans *RE,* 35, Stuttgart, 1942, col. 380–382.

SCHMIDT M., *Makaria,* dans *AK,* 13, 1970, p. 71–73.

SCHMIDT W., STÄHLIN O., *Geschichte der griechischen Literatur,* 1, Munich, 1929 (*Handbuch der Altertumswissenschaft*).

SCHMITT H.H., *Die Verträge der griechisch–römischen Welt von 338 bis 200 v. Chr.,* Munich, 1969.

SCHMITT R, *Athéna Apatouria et la ceinture : les aspects féminins des Apatouries à Athènes,* dans *Annales (ESC),* 32, 1977, p. 1059–1073.

SCHMITT–PANTEL P., *L'âne, l'adultère et la cité,* dans *Le charivari,* éds J. LE GOFF, J.C. SCHMITT, Paris–La Haye–New York, 1981, p. 117–122 (*École des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Civilisations et sociétés,* 67).

SCHNAPP–GOURBEILLON A., *Les funérailles de Patrocle,* dans *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes,* ss. dir. G. GNOLI, J.-P. VERNANT, Cambridge–Londres–New Rochelle–Melbourne–Sidney–Paris, 1982, p. 77–88.

SCHÖNE A., *Der Thiasos. Eine ikonographische Untersuchung über das Gefolge des Dionysos in der attischen Vasenmalerei des 6. und 5. Jhs v. Chr.,* Göteborg, 1987 (*SIMA,* 55).

SCHUHL P.M., *Essai sur la formation de la pensée grecque,* Paris, 1934.

SCHULTZ W., Art. *Enalos,* dans *RLM,* 1, rééd. Hildescheim, 1965, col. 1244.

SCHWARTZ J., *Pseudo–Hesiodeia. Recherches sur la composition, la diffusion et la disparition anciennes d'oeuvres attribuées à Hésiode,* Paris, 1960.

SCHWENN F, *Der Krieg in der griechischen Religion,* dans *ARW,* 21, 1922, p. 58–71.

SCHWENN F, Art. *Menschenopfer,* dans *RE,* 29, Stuttgart, 1931, col. 948–956.

SCHWENN F, *Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern,* Glessen, 1915 (*RGW,* 15.3).

SCOTT W.C., *Two Suns over Thebes. Imagery and Stage Effects in the* Bacchae, dans *TAPhA,* 105, 1975, p. 333–346.

SCRANTON R.L., *Corinth. I. 3 : Monuments in the Lower Agora and North of the Archaic Temple,* Princeton, 1951.

SEAFORD R.A.S., *Dionysiac Drama and Dionysiac Mysteries,* dans *CQ,* 31, 1981, p. 252–275 [cité *Dionysiac Mysteries*].

SEAFORD R.A.S., *Dionysiac Drama and Dionysiac Mysteries,* dans *PCA,* 78, 1981, p. 17–18 [cité *Dionysiac Drama*].

SEAFORD R.A.S, *The Last Bath of Agamemnon,* dans *CQ,* 34, 1984, p. 247–254. Seaford R.A.S., *The Tragic Wedding,* dans *JHS,* 107, 1987, p. 106–130.

SÉCHAN L., *La légende de Médée,* dans *REG,* 40, 1927, p. 234–310.

SÉCHAN L., LÉVÊQUE P., *Les grandes divinités de la Grèce,* Paris, 1966.

SEEBERG A., *Astrabica (Herodotus VI. 68–69),* dans *SO,* 41, 1966, p. 48–74.

SEECK G.A., *Euripides,* Medea *1059–68 : a Problem of Interpretation,* dans *GRBS,* 9, 1968, p. 291–307.

SEELIGER K., Art. *Medeia,* dans *RLM, 2* (2), rééd. Hildescheim, 1965, col. 2482–2515.

SEGAL G., *Choral Lyric in the Fifth Century,* dans *The Cambridge History of Classical Literature. I. Greek Literature,* éds P.E. EASTERLING et B.M.W. KNOX, Cambridge–New York–New Rochelle–Melbourne–Sydney, 1985, p. 222–244.

SEGAL G, *Dionysiac Poetics and Euripides'* Bacchae, Princeton, 1982.

SEGAL G, *The Menace of Dionysus : Sex Roles and Reversals in Euripides'* Bacchae, dans *Arethusa,* 11, 1978, p. 185–202.

SEGAL G, *The Raw and the Cooked in Greek Literature,* dans *CJ,* 69, 1974, p. 289–308.

SEIDENSTICKER B., *Sacrificial Ritual in the* Bacchae, dans *Arktouros. Hellenic Studies presented to Bernard M. W. Knox, on the Occasion of his 65th Birthday,* éds G.B. BOWERSOCK, W. BURKERT, M.C.J. PUTNAM, Berlin–New York, 1979, p. 181–190.

SERGENT B., *L'homosexualité initiatique dans l'Europe ancienne,* Paris, 1986 (*Bibliothèque historique*).

SERGENT B., *L'homosexualité dans la mythologie grecque,* Paris, 1984 (*Bibliothèque historique*).

SEVERYNS A., *Le cycle épique dans l'école d'Aristarque,* Liège–Paris, 1928 (*Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège,* 40).

SEVERYNS A., *Recherches sur la chrestomatie de Proclos,* 4 t., Liège–Paris, 1938–1963 (*Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège,* 78, 79, 132, 170).

SHAPIRO H.A., *Herakles and Kyknos,* dans *AJA,* 88, 1984, p. 523–529.

SHIPTON K.M.W., *Catullus 68 and the Myth of Agamemnon,* dans *Latomus,* 44, 1985, p. 55–71.

SIEGEL H, *Agamemnon in Euripides' "Iphigeneia at Aulis",* dans *Hermes,* 109, 1981, p. 257–265.

SIEGEL H., *Self-Delusion and the Volte-Face of Iphigeneia in Euripides' "Iphigeneia at Aulis",* dans *Hermes,* 108, 1980, p. 300–321.

SIEWERT P., *The Ephebic Oath in Fifth Century Athens,* dans *JHS,* 97, 1977, p. 102–111.

SIMON B., *Mind and Madness in Ancient Greece. The Classical Roots of Modern Psychiatry,* Ithaca–Londres, 1978.

SIMON E., *Festivals of Attica : an Archaeological Commentary,* Madison, 1983.

SIMON J.G., *Initiation et espace sacré. À propos d'Eliade et de Bettelheim,* dans *Les rites d'initiation. Actes du colloque de Liège et Louvain-la-Neuve, 20–21 novembre 1984,* éds J. RIES, H. LIMET, Louvain-la-Neuve, 1986, p. 107–127 (*Homo Religiosus,* 13).

SIMONETTI A., *Sacrifici umani e uccisioni rituali nel mondo fenicio-punico. Il contributo delli fonti classiche,* dans *RSF,* 11, 1983, p. 91–111.

SIMS R.M., *Eumolpos and the Wars of Athens,* dans *GRBS,* 24, 1983, p. 197–208.

SISSA G., *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne,* Paris, 1987 (*Études de Psychologie et de Philosophie,* 22).

SISSA G., *Une virginité sans hymen. Le corps féminin en Grèce ancienne,* dans *Annales (ESC),* 39, 1984, p. 1119–1139.

SMALL J.P., *Choice of Subject on Late Etruscan Funerary Urns,* dans *Iconographie classique et identités régionales, Paris, 26 et 27 mai 1983,* éds L. KAHIL, C. AUGÉ, P. LINANT DE BELLEFONDS, Paris, 1986, p. 87–92 (*BCH,* suppl. 14).

SMITH W.D., *Iphigenia in Love,* dans *Arktouros. Hellenic Studies presented to Bernard M.W. Knox, on the Occasion of his 65th Birthday,* éds G.B. BOWERSOCK, W. BURKERT, M.C.J. Putnam, Berlin–New York, 1979, p. 173–180.

SMITH W.R., *Lectures on the Religion of the Semites. The Fundamental Institutions,* éd. revue par S.A. COOK, Londres, 1927.

SNELL B., *From Tragedy to Philosophy : "Iphigeneia at Aulis",* dans *Oxford Readings in Greek Tragedy,* éd. E. SEGAL, Oxford, 1983, p. 396–405.

SNODGRASS A.M., *La Grèce archaïque. Le temps des apprentissages,* trad. A. SCHNAFP-GOURBEILLON, Paris, 1986 (*Archaic Greece. The Age of Experiment,* Londres–Melbourne–Toronto, 1980).

SNODGRASS A.M., *Two Demographic Notes,* dans *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C. Proceedings of the Second International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1–5 June, 1981,* éd. R. HÄGG, Stockholm, 1983, p. 167–171 (*ActaAth,* 30).

SOKOLOWSKI F., *Lois sacrées de l'Asie Mineure,* Paris, 1955.

SOKOLOWSKI F., *Lois sacrées des cités grecques,* Paris, 1969.

SOKOLOWSKI F., *Lois sacrées des cités grecques. Supplément,* Paris, 1962.

SOLMSEN F., *The Sacrifice of Agamemnon's Daughter in Hesiod's* Ehoeae, dans *AJPh,* 102, 1981, p. 353–358.

SOMMERSTEIN A., *Artemis in* Agamemnon : *A Postscript,* dans *AJPh,* 101, 1980, p. 165–169.

SOURVINOU-INWOOD C, *Altars with Palm-Trees, Palm-Trees and Parthenoi,* dans *BICS,* 32, 1985, p. 125–146.

SOURVINOU-INWOOD C, *Aristophanes.* Lysistrata, *641–647,* dans *CQ,* 21, 1971, p. 339–342.

SOURVINOU-INWOOD C, *A Series of Erotic Pursuits. Images and Meanings,* dans *JHS,* 107, 1987, p. 131–153.

SOURVINOU-INWOOD C, *The Young Abductor of the Locrian Pinakes,* dans *BICS,* 20, 1973, p. 12–21.

SOURVINOU-INWOOD C, Compte rendu de A. BRELICH, *Paides e parthenoi,* dans *JHS,* 91, 1971, p. 172–177.

SOURY G., *La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique,* Paris, 1942 (*Collection d'Études Anciennes*).

SOUSTELLE J., *La vie quotidienne des Aztèques à la veille de la conquête espagnole,* Paris, 1955.

STÄHLIN R., *Das Motiv des Mantik im antiken Drama,* Glessen, 1912 (*RGW,* 12).

STAUROPOULLOS P.D., Τιμητικὸν ψήφισμα Ἁλῶν τῶν Ἀραφηνίδων, dans *AE,* 1932–1933, p. 30–32.

STENGEL P., *Die Einführung der in homerischen Zeit noch nicht bekannten Opfer in Griechenland,* dans *NJPhP,* 127, 1883, p. 361–379.

STENGEL P., *Die griechischen Kultusaltertümer,* Munich, 1920 (*Handbuch der Altertumswissenschaft*).

STENGEL P., Art. *Hekatomphonia,* dans *RE,* 14, Stuttgart, 1912, col. 2790.

STENGEL P., *Opferbräuche der Griechen,* Leipzig–Berlin, 1910.

STEUDING H., Art. *Theseus,* dans *RLM,* 5, rééd. Hildescheim, 1965, col. 678–760.

STIGLITZ R., *Die grossen Göttinnen Arkadiens. Der Kultname Megalai Theai und seine Grundlagen,* Vienne, 1967 (*Sonderschriften des Österreichischen Archäologischen Instituts in Wien,* 15).

STINTON T.C.W., *Iphigeneia and the Bears of Brauron,* dans *CQ,* 26, 1976, p. 11–13.

STRACHAN J.C.G, *Iphigenia and Human Sacrifice in Euripides'* Iph. Taur., dans *CP,* 71, 1976, p. 131–140.

SUCHIER R., *De victimis humanis apud Graecos,* Hanau, 1848.

SYMEONOGLOU S., *The Topography of Thebes, from the Bronze Age to Modern Times,* Princeton, 1985.

Temesa e ilsuo territorio. Atti del colloquio di Perugia e Trevi (30–31 maggio 1981), éd. G. MADDOLI, Tarente, 1982 (*Magna Graecia, 2*).

THEMELIS p., *Brauron. Guide du site et du musée,* Athènes, s.d.

THOMPSON H.A., *Athens facing Adversity,* dans *Hesperia,* 50, 1981, p. 343–355.

THOMPSON H.A., *Some Hero Shrines in Early Athens,* dans *Athens Comes of Age : from Solon to Salamis. Papers of a Symposium sponsored by the Archaeological Institute of America,* éd. W.A.P. CHILDS, Princeton, 1978, p. 96–108.

THOMPSON H.A, WYCHERLEY R.E., *The Athenian Agora. Results of the Excavations conducted by the American School of Classical Studies at Athens : XIV. The Agora of Athens. The History, Shape and Uses of a Ancient City Center,* Princeton, 1972.

THOMSEN A., *Orthia,* dans *ARW,* 9, 1906, p. 397–416.

THOMSON G, *Aeschylus and Athens. A Study in the Social Origins of Drama,* Londres, 1948[2].

THOMSON G, *The Oresteia of Aeschylus,* Amsterdam–Prague, 1966[2].

THOMSON G, *The Problem of the* Bacchae, dans *EEThess,* 18, 1979, p. 424–446.

TIERNEY P., *L'autel le plus haut : le sacrifice humain de l'Antiquité à nos fours,* trad. B. SEYTRE, Paris, 1991.

TIMMERS J.J.M., *Les arts figurés du gothique tardif,* dans F.W. FISCHER et J.J.M. TIMMERS, *Le gothique tardif,* trad. A. GASCUEL, Paris, 1976 (*L'art dans le mondé*).

TOEPFFER J., Art. *Aisymnetes (2),* dans *RE,* 1, Stuttgart, 1893, col. 1091–1092.

TOMASELLO E., *Rappresentazioni figurate del mito di Penteo,* dans *SicGymn,* 11, 1958, p. 219–241.

TOMLINSON R.A., *Greek Sanctuaries,* Londres, 1976.

TOMLLNSON R.A., FOSSEY J.M., *Ancient Remains on Mount Mavrovouni, South Boeotia,* dans *ABSA,* 65, 1970, p. 242–263.

TONDRIAU J., *Dionysos, dieu royal : du Bacchos tauromorphe primitif aux souverains hellénistiques Neoi Dionysoi,* dans *AlPhO,* 12, 1952, p. 441–466 (= *Mélanges Henri Grégoire,* 4).

TRAVLOS J., Τρεῖσ ναοὶ τῆς Ἀρτέμιδος Ἀὐλίδιας, Ταυροπόλου, καὶ Βραυρωνίας, dans *Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern,* Tübingen, 1976, p. 197–205.

TRENDALL A.D., *Callisto in Apulian Vase-Painting,* dans *AK,* 20, 1977, p. 99–101.

TRENDALL A.D., WEBSTER T.B.L., *Illustrations of Greek Drama,* Londres, 1971.

TÜMPEL K., Art. *Enalos,* dans *RE,* 10, Stuttgart, 1905, col. 2545–2547.

TURCAN R., *Mithras platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra,* Leyde, 1975 (*EPRO,* 47).

TURCAN R., *Les motivations de l'intolérance chrétienne et la fin du mithriacisme au IVe siècle ap.J.-C.,* dans *Actes du VIIe Congrès de la Fédération Internationale des Associations d'Études Classiques,* éd. J. HARMATTA , 2, Budapest, 1984, p. 209–226.

TURCAN R., *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques. Essai de chronologie et d'histoire religieuse,* Paris, 1966 (*BEFAR,* 210).

TURNER V., *The Ritual Process,* Chicago, 1969.

Urne Volterrane, éd. M. CRISTOFANI, 1, Florence, 1975 (*Corpus delle urne etrusche di età ellenistica,* 1).

VALLOIS R., *Les strophes mutilées du péan de Philodamos,* dans *BCH,* 55, 1931, p. 241–364.

VAN DER VALK M., *Theocritus XXVI,* dans *AC,* 35, 1965, p. 84–96.

VAN GRONINGEN B.A., *Trois notes sur Empédocle,* dans *Mnemosyne,* 9, 1956, p. 221–224.

VANSCHOONWINKEL J., *L'Égée et la Méditerranée orientale â la fin du* II[e] *millénaire. Témoignages archéologiques et sources écrites,* Louvain-la-Neuve–Providence, 1991 (*Archaeologia Transatlantica,* 9).

VAN SICHELEN L., *Nouvelles orientations dans l'étude de l'arrhéphorie attique,* dans *AC,* 56, 1987, p. 88–102.

VEIXACOT P., *Ironie Drama,* Cambridge, 1975.

VENTRIS M., CHADWICK J., *Documents in Mycenaean Greek,* Cambridge, 1973[2].

VERBANCK-PIÉRARD A., *Le double culte d'Héraclès : légende ou réalité ?,* dans *Entre hommes et dieux. Le convive, le héros, le prophète,* éd. A.-F. Laurens, Paris, 1989, p. 43–65 (*Annales Littéraires de l'Université de Besançon,* 391).

VERBRUGGEN H., *Le Zeus crétois,* Paris, 1981 (*Collection d'Études Mythologiques*).

VERDENIUS W.J., *Cadmus, Tiresias, Pentheus. Notes on Euripides'* Bacchae *170–369,* dans *Mnemosyne,* 41, 1988, p. 241–268.

VERLINDEN C, *Les statuettes anthropomorphes Crétoises en bronze et en plomb, du* III[e] *millénaire au* VII[e] *siècle av. J.-C,* Louvain-la-Neuve, 1984 (*Archaeologia Transatlantica,* 4).

VERMEULE E., *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry,* Berkeley–Los Angeles–Londres, 1979 (*Sather Classical Lectures,* 46).

VERMEULE E., *Götterkult,* Göttingen, 1974 (*Archaeologia Homerica,* 3 V).

VERMEULE E., *Greece in the Bronze Age,* Chicago–Londres, 1964.

VERMEULE E., Chapman S., *"A Protoattic Human Sacrifice ?",* dans *AJA,* 75, 1971, p. 285–293.

VERNANT J.-P., *Ambiguïté et renversement : sur la structure énigmatique* d'Œdipe-Roi, dans J.-P. VERNANT, P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne,* Paris, 1972, p. 101–131.

VERNANT J.–R, *Artémis et le sacrifice préliminaire au combat,* dans *REG,* 101, 1988, p. 221–239.

VERNANT J.-P., *Une divinité des marges : Artémis Orthia,* dans *RCGO, 2,* 1984, p. 13–27 (*Cahiers du Centre Jean Bérard,* 9).

VERNANT J.-P., *Étude comparée des religions antiques,* dans *ACF,* 84, 1983–1984, p. 493.

VERNANT J.-P., *Mythe et société en Grèce ancienne,* Paris, 1974.

VERNANT J.-P., *Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la Thusia grecque,* dans *Le sacrifice dans l'Antiquité,* éds J. RUDHARDT, O. REVERDIN, Genève, 1981, p. 1–21 (*Entretiens Hardt, 27*).

VERNANT J.-P, VIDAL-NAQUET P., *Mythe et tragédie en Grèce ancienne,* Paris, 1972.

VERPOORTEN J.M., *La « stibas » ou l'image de la brousse dans la société grecque,* dans *RHR,* 162, 1962, p. 147–160.

VERSNEL H.S., *Destruction, Devotio and Despair in a Situation of Anomy : The Mourning for Germanicus in Triple Perspective,* dans *Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich,* Rome, 1980, p. 541–618.

VERSNEL H.S., *Greek Myth and Ritual : The Case of Kronos,* dans *Interpretations of Greek Mythology,* éd. J.N. BREMMER, Londres, 1988, p. 121–152.

VERSNEL H.S., *Self-Sacrifice, Compensation and the Anonymous Gods,* dans *Le sacrifice dans l'Antiquité,* éds J. RUDHARDT, O. REVERDIN, Genève, 1981, p. 135–194 (*Entretiens Hardt, 27*).

VERSNEL H.S., *Two Types of Roman Devotio,* dans *Mnemosyne,* 29, 1976, p. 365–410.

VESSEY D.W.T.C., *The Significance of the Myth of Linus and Coroebus in Statius'* Thebaid, *I, 557–672,* dans *AJPh,* 91, 1970, p. 315–331.

VIAN F., *Le combat d'Héraklès et de Kyknos d'après les documents figurés du VI[e] et du V[e] siècles,* dans *REA,* 47, 1945, p. 5–32.

VIAN F., *La guerre des Géants. Le mythe avant l'époque hellénistique,* Paris, 1952 (*Études et Commentaires,* 11).

VIAN F., *Mélampous et les Proïtides,* dans *REA,* 67, 1965, p. 25–30.

VIAN F, *Les origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes,* Paris, 1963 (*Études et Commentaires,* 48).

VIAN F., *La religion grecque à l'époque archaïque et classique,* dans *Histoire des religions,* 1, Paris, 1970, p. 489–577 (*La Pléiade*).

VICKERY J.B., *The Literary Impact of the* Golden Bough, Princeton, 1973.

VIDAL-NAQUET p., *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec,* Paris, 1983[2].

VIDAL-NAQUET p., *Les esclaves immortelles d'Athéna Ilias,* dans *Le monde grec. Pensée, littérature, histoire, documents. Hommages à Claire Préaux,* éds. J. BINGEN, G. GAMBIER, G. NACHTERGAEL, Bruxelles, 1975, p. 496–507 (*ULB. Faculté de Philosophie et Lettres,* 62).

VIDAL-NAQUET p., *Mythe et tragédie,* voir VERNANT J.-P., VIDAL-NAQUET P., *Mythe et tragédie.*

VIEYRA M., *Rites de purifications hittites,* dans *RHR,* 119, 1939, p. 121–153.

VILIANUEVA-PUIG M.C., *À propos d'une ménade aux sangliers sur une oinochoé à figures noires du* British Museum.· *notes sur le bestiaire dionysiaque,* dans *RA,* 1983, p. 229–258.

VINCENT L.H., *Canaan d'après l'exploration récente,* Paris, 1907 (*Études Bibliques*).

VOLLGRAFF W., *Le péan delphique à Dionysos,* dans *BCH,* 48, 1924, p. 97–208.

VON DER OSTEN G, VEY H., *Painting and Sculpture in Germany and the Netherlands, 1500 to 1600,* Harmondsworth, 1969 (*The Pelican History of Art*).

VON STEUBEN H., *Frühe Sagendarstellungen in Korinth und Athen,* Berlin, 1968.

VÜRTHEIM J.J.G, *De Aiacis Origine, Cultu, Patria,* Leyde, 1907.

VÜRTHEIM J.J.G, *Het Ritueel aan het Altaar der Orthia te Sparta,* Amsterdam, 1913 (*Verslagen en Mededelingen der Koninklijcke Akademie van Wetenschappen, abd. Letterkunde,* 4, XII).

WAANDERS F.M.J., *The History of* ΤΕΛΟΣ *and* ΤΕΛΕΩ *in Ancient Greek,* Amsterdam, 1983.

WAARDENBURG J., *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research. 1. Introduction and Anthology. 2. Bibliography,* La Haye–Paris, 1973–1974 (*Religion and Reason,* 3–4).

WACHSMUTH W., *Hellenische Altertumskunde, 2* t., Halle, 1846[2].

WALBANK F.W., *A Historical Commentary on Polybius,* 3 t., OXFORD, 1957–1979.

WALBANK M.B., *Artemis Bear-Leader,* dans *CQ,* 31, 1981, p. 276–281.

WALCOT p., *Cattle Raiding, Heroic Tradition and Ritual : The Greek Evidence,* dans *HR,* 18, 1979, p. 326–351.

WALL S.M., MUSGRAVE J.H., WARREN P.M., *Human Bones from a Late Minoan I B House at Knossos,* dans *ABSA,* 81, 1986, p. 333–388.

WALSCH G.B., Iphigeneia at Aulis : *Third Stasimon, dans CP,* 69, 1974, p. 241–248.

WARREN J., *The Earliest Triobols of Megalopolis,* dans *ANSMusN,* 15, 1969, p. 31–40.

WARREN P.M., *Knossos : New Excavations and Discoveries,* dans *Archaeology,* 37, 1984, p. 48–55.

WARREN P.M., *Knossos- Stratigraphical Museum Excavations, 1978-80, Part 1,* dans *AR,* 1980–1981, p. 73–92.

WARREN P.M., *Minoan Crete and Ecstatic Religion. Preliminary Observations on the 1979 Excavations at Knossos,* [incluant] *Postscript on the 1980 Excavations at Knossos,* dans *Sanctuaries and Cults in the Aegean Bronze Age,* éds R. HÄGG, N. MARINATOS, Stockholm, 1981, p. 155–166 (*ActaAth,* 28).

WARREN P.M., *On Squills,* dans *Aux origines de l'Hellénisme. La Crète et la Grèce. Hommage à Henri Van Effenterre,* Paris, 1984, p. 17–24.

WATHELET P., *Dionysos chez Homère ou la folie divine,* dans *Kernos,* 4, 1991, p. 61–82.

WATHELET P., *Homère, Lykaon et le rituel du Mont Lycée,* dans *Les rites d'initiation. Actes du colloque de Liège et Louvain-la-Neuve, 20–21 novembre 1984,* éds J. RIES, H. LIMET, Louvain-la-Neuve, 1986, p. 285–297 (*Homo Religiosus,* 13).

WEBER L., *Androgeos,* dans *ARW,* 23, 1925, p. 228–251.

WEBER W., *Studien zur Chronik des Malalas,* dans *Festgabe für Adolf Deissmann,* Tübingen, 1927, p. 20–66.

WEBSTER T.B.L., *Monuments illustrating Tragedy and Satyr Play,* Londres, 1967[2] (*BICS,* suppl. 20).

WEBSTER T.B.L., *Some Thoughts on the Pre-History of Greek Drama,* dans *BICS,* 5, 1958, p. 43–48.

WEIDAUER L., *Eumolpos und Athen,* dans *AA,* 1985, p. 195–210.

WEISZACKER P., Art. *Patroklus,* dans *RLM,* 3, rééd. Hildescheim, 1965, col. 1691–1712.

WEITZMANN K., *Euripides Scenes in Byzantine Art,* dans *Hesperia,* 18, 1949, p. 159–210.

WERNICKE K., Art. *Arkteia, arktos,* dans *RE,* 3, Stuttgart, 1895, col. 1170–1172.

WEST M.L., *The Dictaean Hymn to the Kouros,* dans *JHS,* 85, 1965, p. 149–159.

WEST M.L., *The Hesiodic* Catalogue of Women : *its Nature, Structure and Origins,* Oxford, 1985.

WEST M.L., *Zum neuen Goldblättchen aus Hipponion,* dans *ZPE,* 18, 1975, p. 229–236.

WEST M.L., *The Orphic Poems,* Oxford, 1983.

WEST M.L., *Studies in Greek Elegy and Iambus,* Berlin, 1974.

WEST S., *Ajax's Oath,* dans *ZPE,* 82, 1990, p. 1–3.

WHITE H., *The Daughters of Proetus in Hymn to Artemis,* dans *Orpheus,* 1981, p. 374–379.

WHITE H.C., *The Initiation Legend of Isaac,* dans *ZATW,* 91, 1979, p. 1–30.

WHITEHORNE J.E.G., *The Death as Spectacle in Euripides' "Bacchae" and "Supplices",* dans *Hermes,* 114, 1986, p. 59–72.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF U. VON –, *Aristoteles und Athen, 2* t., Berlin, 1893.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF U. VON –, *Excurse zu Euripides* Medeia, dans *Hermes,* 15, 1880, p. 481–523.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF U. VON –, *Der Glaube der Hellenen,* 1, Berlin, 1931.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF U. VON –, *Homer und die* Ilias, Berlin, 1916.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF U. VON –, *Pindaros,* Berlin, 1922.

WILHELM A., *Die lokrische Mädcheninschrift,* dans *JOAI,* 14, 1911, p. 163–256.

WILKINS J., *The State and the Individual : Euripides' Plays of Voluntary Self-Sacrifice,* dans *Euripides, Women and Sexuality,* éd. A. POWELL, Londres–New York, 1990, p. 177–194.

WILL E., *Aspects du culte et de la légende de la Grande Mère dans le monde grec,* dans *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne. Colloque de Strasbourg, 22–24 mai 1958,* Paris 1960 (*Travaux du Centre d'études supérieures spécialisé dans l'histoire des religions de Strasbourg*).

WILL E., *Autour des fragments dAlcée récemment retrouvés : trois notes à propos d'un culte de Lesbos,* dans *RA,* 39, 1952, p. 156–169.

WILL E., *Doriens et Ioniens. Essai sur la valeur du critère ethnique appliqué à l'étude de l'histoire et de la civilisation grecques,* Strasbourg, 1956.

WILL E., *Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe, des origines aux guerres médiques,* Paris, 1955.

WILLEMSEN F., *Aktaionsbilder,* dans *JDAI,* 71, 1956, p. 29–58.

WILLETTS R.F., *Cretan Cults and Festivals,* Londres, 1962.

WILLIAMS R.T., *The Confederate Coinage of the Arcadians in the Fifth Century,* New York, 1965 (*NNM,* 155).

WINNINGTON-INGRAM R.P., *Euripides and Dionysos. An Interpretation of the* Bacchae, Cambridge, 1948.

WOLFF O., Art. *Melampous,* dans *RLM, 2,* rééd. Hildescheim, 1965, col. 2567–2573.

WOLLEY L., *Ur Excavations. 2. The Royal Cemetary. A Report on the Predynastic and Sargonic Graves excavated between 1926 and 1931,* 1, OXFORD, 1934.

WOODWARD A.M., *Inscriptions,* dans *The Sanctuary of Artemis Orthia at Sparta. Excavated and described by Members of the British School at Athens, 1906-1910,* éd. R.M. DAWKINS, Londres, 1929, p. 285–377 (*JHS,* suppl. 5).

WÜST E., Art. *Patroklus,* dans *RE,* 36, Stuttgart, 1949, col. 2274–2288.

WYCHERLEY R.E., *The Athenian Agora. Results of the Excavations conducted by the American School of Classical Studies at Athens : III. Literary and Epigraphical Testimonia,* Princeton, 1957.

XELLA p., *Sacrifici umani ad Ugarit ? Il problema diNPS,* dans *R&C, 2,* 1976, p. 355–385.

YALOURIS N., *Le mythe d'Io : les transformations d'Io dans l'iconographie et la littérature grecques,* dans *Iconographie classique et identités régionales, Paris, 26 et 27 mai 1983,* éds L. KAHIL, C. AUGÉ, P. LINANT DE BELLEFONDS, Paris, 1986, p. 3–21 (*BCH,* suppl. 14).

YERKES R.K., *Le sacrifice dans les religions grecque et romaine, et dans le judaïsme primitif* Paris, 1955.

YON M., *« Zeus de Salamine »,* dans *Recherches sur les religions de l'Antiquité classique,* ss. dir. R. BLOCH, Genève–Paris, 1980, p. 85–103 (*Hautes études du monde gréco-romain,* 10).

YOUNG E.R., *The Slaying of the Minotaur,* dans *DA,* 33, 1973, p. 5069 A.

YOUNG R.S., *Sepulturae intra urbem,* dans *Hesperia,* 20, 1951, p. 67–134.

YOYOTTE J., *Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain,* dans *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. Résumés des conférences et des travaux,* 89, 1980–1981, p. 31–102.

ZAFIROPULO J., *Empédocle d'Agrigente,* Paris, 1953 (*Collection d'Études Anciennes*).

ZAGANIARIS N.J., *Sacrifices de chiens dans l'Antiquité classique,* dans *Platon, 27,* 1975, p. 322–329.

ZAHN R., *Perseus and Andromeda,* dans *Antike,* 1, 1925, p. 80–85.

ZARETSKY I.I., SHAMBAUGH C, *Spirit Possession and Spirit Mediumship in Africa and Afro-America. An Annotated Bibliography,* New York–Londres, 1978 (*Garland Reference Library of Social Sciences,* 56).

ZEITLIN F.I., *Cultic Models of the Female : Rites of Dionysus and Demeter,* dans *Arethusa,* 15, 1982, p. 129–157.

ZIEHEN L., Art. *Νηφάλια,* dans *RE,* 32, Stuttgart, 1935, col. 2481–2490.

ZIEHEN L., Art. *Opfer,* dans *RE,* 35, Stuttgart, 1942, col. 579–627.

ZIEHEN L., Art. *Sphagia,* dans *RE,* 2e sér., 6, Stuttgart, 1929, col. 1669–1679.

ZIEHEN L., Art. *Theologos,* dans *RE,* 2e sér., 10, Stuttgart, 1934, col. 2031–2033.

ZWICKER J., Art. *Hippodameia,* dans *RE,* 16, Stuttgart, 1913, col. 1725–1728.

Index des sources anciennes

— Les chiffres entre parenthèses renvoient à des notes infra-paginales.

— Les fragments des historiens grecs sont toujours cités dans l'édition de f. JACOBY, *Fr. Gr. H.,* dont on a fait l'économie du sigle.

1. Sources épigraphiques

2. Sources littéraires

Index général (lieux, personnes, réalités)

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

R

S

T

U

V

X

Y

Z

Index des mots grecs

A

Β

Γ

Δ

E

Z

H

Θ

I

K

Λ

M

N

Ξ

Ο

Π

Σ

Τ

Φ

Χ

Ω